

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za sociologiju

Diplomski rad
**Zapadnjačko - feministička kritika multikulturalizma
u radovima Susan Moller Okin**

Mentor: Milan Mesić, prof. dr. sc.

Kandidatkinja: Helena Bošnjak

Zagreb, ožujak 2013.

Sadržaj

1. UVOD	2
1.1. Polazišta i hipoteze	4
1.2. Ciljevi i svrha	6
2. SUSAN MOLLER OKIN: PREDSTAVNICA ZAPADNO-LIBERALNOG FEMINIZMA	7
3. ZAPADNJAČKO-FEMINISTIČKA KRITIKA MULTIKULTURALIZMA	8
3.1. Nesuglasice između multikulturalizma i feminizma	8
3.1.1. Povezanost kulture i roda	10
3.1.2. Problematična obrana grupnih prava temeljena na liberalnim principima	12
3.2. Je li multikulturalizam dobar za žene?	19
3.2.1. Grupna prava: Cui bono?	22
3.3. Pravo izlaza: Grupna prava i rodna nejednakost	23
3.3.1. Rodni i drugi oblici nejednakosti u teorijama o grupnim pravima	25
3.3.2. Kulturni čimbenici koji utječu na pravo izlaza	30
3.3.3. Formalno i stvarno pravo izlaza	34
4. MULTIKULTURALISTIČKI ODGOVOR NA KRITIKU	36
4.1. Liberalna samodopadljivost	36
4.2. Čija je kultura savršena?	38
4.3. Moralno raznoliko društvo	40
4.4. Je li feminizam loš za multikulturalizam?	43
4.4.1. Argumenti u korist feminizma	44
4.4.2. Argumenti u korist multikulturalizma	46
4.5. Zločesti multikulturalizam!	50
5. FEMINISTICE TREĆEG SVIJETA ODGOVARAJU NA KRITIKU	53
5.1. Je li zapadnjački feminizam dobar za žene Trećeg svijeta?	53
5.2. Jesu li manjinske žene žrtve svoje kulture?	58
5.2.1. Teorijske perspektive podređenosti žena u nezapadnim kulturama	60
5.2.2. Opskurnost kulture	62
6. ZAKLJUČAK	65
7. LITERATURA	67

1. UVOD

Šezdesetih godina prošlog stoljeća društveni pokreti nerijetko ujedinjeni pod zastavom različitih kultura, religija i načina života traže priznavanje svojih identiteta na ovaj ili onaj način različitih od onih većinskog bjelačkog zapadnog stanovništva. Upozoravajući na sve veće kulturološke razlike, etničke i rasne manjine, indigeni narodi, useljenici, homoseksualci i feministkinje kreću u borbu za priznavanje svoje različitosti u svrhu postizanja ravnopravnosti i jednakosti s ostalim članovima društva. Svim ovim skupinama, iako međusobno u mnogo čemu različitima, jedno je zajedničko: njihovi kulturni, životni i religijski putevi se u manjoj ili većoj mjeri razlikuju od kulturnih obrazaca dominantnog društva. Gledajući svijet kao heterogenu cjelinu sastavljenu od različitih kulturnih, nacionalnih, vjerskih i inih identiteta, multikulturalizam kao pokret, teorija ili politički program jasno vidi da jednaka prava za sve ne znače i ravnopravnost svih članova društva nego upravo suprotno: različit tretman i prava za potlačene skupine/grupe može dati osnovu za pravednost i ravnopravnost svih članova društva.¹

Slične ili iste argumente imaju i feministkinje diljem svijeta. Žene, kojima su po zakonu zagarantirana ista prava kao i muškarcima, svejedno se nalaze u nepovoljnijem položaju u svijetu kojim vladaju muškarci. Stoga ne čudi da su feministkinje pronašle saveznika u multikulturalizmu, a neke od njih, svrstavajući žene kao potlačenu skupinu uz bok etničkim i drugim manjinama, razvile svoju teoriju unutar okvira šireg multikulturalizma.²

¹ Većina teoretičara multikulturalizma zadržava se na etničko-kulturnim razlikama unutar društva. Kulturne su manjine, čiji se način života, običaji i prakse u mnogome razlikuju od dominantnog zapadnog društva, od središnje važnosti za multikulturalizam odnosno kulturne različitosti su te na koje se multikulturalizam odnosi (detaljnije o određenju pojma multikulturalizma vidi Mesić, M., *Multikulturalizam: društveni i teorijski izazovi*, Školska knjiga, Zagreb, 2006, str. 55-71).

²Za primjer uzimam Iris Marion Young koja je jedna od predstavnica kako feminizma tako i multikulturalizma. U svojoj teoriji uzima širu koncepciju deprivilegiranih društvenih grupa obuhvaćajući ne samo žene, etničke, rasne, kulturne i druge manjine, nego i homoseksualce, lezbijke, invalide i sve druge skupine koje se osjećaju ili žive različito od ustaljenih normi i obrazaca većinskog stanovništva. Na taj način izgradila je jednu sveobuhvatnu teoriju koja je dobar primjer šireg shvaćanja multikulturalizma.

Dijeleći zajedničku filozofiju i otpor prema dominantnom, asimilirajućem društvu i univerzalnim normama, multikulturalizam i feminizam često su stajali na istim stranama. Unutar samih redova feminizma multikulturalizam je dobivao na važnosti upravo zbog kulturne i rasne različitosti žena. Posebno su afroameričke i postkolonijalne autorice, koje su upozoravale kako dotadašnja praksa feminizma odražava isključivo iskustva zapadnjačkih bjelkinja sklonih univerzalizaciji stavova i iskustava svih žena, vidjele svog saveznika u multikulturalizmu.³

Međutim u posljednje vrijeme pripadnice zapadnog liberalnog feminizma, među kojima je "najglasnija" upravo bila Susan Moller Okin, iskazale su svoju zabrinutost za položaj i prava žena u manjinskim grupama. Kulturne tradicije manjinskih grupa, koje zahtijevaju određena prava u svrhu priznavanja različitosti, često su patrijarhalne i izvor rodne nejednakosti pa se s pravom nameće pitanje što učiniti u slučaju kada ta grupna prava stavljaju žene u nepovoljan ili diskriminirajući položaj. Podržavajući grupna prava i zahtjeve manjinskih zajednica, izgleda da multikulturalizam ostaje "slijep" na rodne razlike unutar manjina, ne uzimajući u obzir da pojedine prakse (za koje manjine traže priznanje kao dio svoje kulture) ugrožavaju prava i položaj žena. Ovakva pitanja potaknula su lavinu rasprava s multikulturalističke i feminističke strane i propitivanje odnosa multikulturalizma i feminizma kad je u pitanju rodna (ne)jednakost te posvećivanje veće pozornosti problemu *manjina unutar manjina*.⁴

³ Jožanc, N., prikaz knjige "Anne Philips: Multiculturalism without culture", *Suvremene teme* (1), 2009., str. 109.

URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=55688

⁴ Ibid. str. 110.

1.1. Polazišta i hipoteze

Ovaj se rad bavi zapadnjačko-feminističkom kritikom multikulturalizma u radovima⁵ jedne od najvažnijih predstavnica zapadno-liberalnog feminizma – Susan Moller Okin. Prvi i najvažniji dio rada odnosi se upravo na Okinova stajališta spram multikulturalizma i priznavanja grupnih prava kulturnim i vjerskim manjinama. Srž Okinove kritike ogleda se u problemu rodne nejednakosti i (p)održavanja već postojećih rodnih uloga u manjinskim, još uvijek većim dijelom patrijarhalnim, kulturama. Stoga su, po njenom mišljenju, multikulturalizam i feminizam u ozbiljnom konfliktu kad su u pitanju prava žena i njihov položaj. U uvodnu dijelu se najprije definiraju pojmovi multikulturalizma i feminizma na koje se Okin u svojim člancima referira. Detaljno će biti prikazani argumenti kojima Okin raspolaže kako bi opravdala svoje tvrdnje o neslaganju multikulturalizma i feminizma odnosno zahtjeva za grupnim pravima i pravima ženama. To uključuje prikaz nekoliko teorijskih pristupa liberalnih i multikulturalističkih predstavnika i "branitelja" (kako ih Okin naziva) o grupnim pravima, zatim povezanosti kulture i roda kroz povijest, rodnih i drugih oblika nejednakosti u manjinskim kulturama te ilustracija primjera ekstremnih kulturnih praksi koji se tiču prisilnih i dogovorenih brakova, dječjih brakova, poligamije i klitoridektomije. Također će biti riječi o kulturnom identitetu i socijalizaciji kroz koju se on izgrađuje. Za Okin jedino prihvatljivo rješenje predstavlja unutarnja preobrazba takvih zajednica u smjeru veće slobode i rodne jednakosti ili pak utapanje takvih zajednica u većinsko, liberalno i manje seksističko orijentirano društvo.

Drugi dio rada donosi i drugu stranu priče. Odgovori multikulturalista i feministica, poglavito onih Trećeg svijeta, okupljeni u publikaciji *Is Multiculturalism Bad for Women?* ali i mnogi drugi koji izražavaju manja ili veća neslaganja s kritikom upućenom iz "feminističkog tabora" zapadnog liberalizma. Ovdje sam se (što radi dužine teksta, što radi

⁵ Okinova tri članka koja su prikazana u ovom radu su: *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions, Is Multiculturalism Bad for Women?* i "Mistresses of Their Own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit. Prikazani su redom kojim su i objavljeni, a zadnji rad je ujedno i posljednji autoričin rad o temi multikulturalizma i feminizma.

širokih razmjera ove debate koju bi nemoguće bilo u cijelosti popratiti u ovom radu) ograničila na nekoliko stajališta multikulturalista među kojima su Will Kymlicka, Chandran Kukathas, Joseph Raz, Bikhu Parekh i Shiraz Dossa. Na većinu njih je i adresirana kritika same Okinove (što je i jedan od razloga radi kojih su izabrani) pa je zanimljivo čuti njihove izravne odgovore i protuargumente.

Druga postava obrane od Okinove kritike predstavljaju feministice Trećeg svijeta i njihovo viđenje problema.

Za feministice Trećeg svijeta kultura ne predstavlja jedini činitelj potlačenosti žena budući da podčinjenost žena u nezapadnjačkim kulturama proizlazi i iz klasnog položaja koji je zajednički i muškarcima i ženama u manjinskim zajednicama. U takvim uvjetima manjinskim ženama njihova kultura predstavljala utočište i solidarnost s muškaracima, pomažući im preživjeti u neprijateljskoj ili diskriminirajućoj okolini. Iako se feministice Trećeg svijeta zalažu za rodnu jednakost, ipak (svoju) kulturu vide kao važan i konstitutivan element njihovog identiteta. Stoga su, barem neke od njih, saveznika u borbi za svoja prava sklonije vidjeti u multikulturalizmu nego u zapadnjačkom feminizmu.

1.2. Ciljevi i svrha

U posljednje je vrijeme više feministica zapadne struje izrazilo svoju zabrinutost za prava žena unutar kulturnih manjina. No, kritički pristup multikulturalizmu i grupnim pravima, koji je Susan Moller Okin iznijela u svojim radovima, najsnažnije je odjeknuo među multikulturalističkim i feminističkim krugovima. Okinovo viđenje problema rodne nejednakosti i perspektiva iz zapadno-liberalno-feminističkog kuta potaknuli su raspravu s obje strane ukazujući na do tada zanemareni i prešućivani problem prava i statusa manjinskih žena.

Problem rodne nejednakosti stvarnost je s kojom se, u manjoj ili većoj mjeri, susreću gotovo sve svjetske kulture. Stoga se važnim nadaje promotriti ga iz feminističke (zapadnjačke i postkolonijalne) i multikulturalističke perspektive. Cilj rada je kritički propitati odnos multikulturalizma i feminizma, grupnih prava i rodne nejednakosti i relevantnost same kritike upućene multikulturalizmu.

Važnost ove teme proizlazi iz još uvijek aktualne debate o multikulturalizmu i, po mom mišljenju, neopravdanom negativnom kriticizmu naspram politike različitosti i njenih zagovaratelja. Rad ustvari predstavlja komunikaciju multikulturalnih i feminističkih teoretičara i teoretičarki koji iznose svoje viđenje problema rodne nejednakosti. U tome svemu, najznačajniji su glasovi žena i feministkinja Trećeg svijeta koje imaju neposredno iskustvo življenja u manjinskoj kulturi a samim time i odnosa prema ženama. One osjećaju potrebu iznijeti svoje stajalište i srušiti kulturne predrasude kojima su izložene. Stoga je zanimljivo vidjeti i drugu stranu feminizma, stranu obrazovanih i samostalnih žena koju ne doživljavaju svoju kulturu kao opresivnu zajednicu nego kao vitalan i važan element vlastitog identiteta. Iako svjesne rodne nejednakosti u svojim kulturnim grupama, itekako su svjesne rodne nejednakosti izvan kulturnog okvira, one nejednakosti koja ih dijeli od žena dominantne kulture.

Nadam se da će ovaj rad domaćoj publici uspjeti približiti odnos multikulturalizma i feminizma, probleme i ograničenja s kojima se susreću obje teorije ali i predočiti drugačije viđenje grupnih i ženskih prava koja se ne moraju nužno isključivati.

2. SUSAN MOLLER OKIN: PREDSTAVNICA ZAPADNO-LIBERALNOG FEMINIZMA⁶

Susan Moller Okin rođena je 1946. u Aucklandu, u Novum Zelandu. Nakon završetka doktorskog studija na Harvardu 1975. predavala je na Sveučilištu u Aucklandu, Vassaru, Brandeisu i Harvardu. Godine 1990. Okin se pridružila Sveučilištu Stanford, gdje je 1993 - 1996. radila kao voditeljica etičkih znanosti. Pred kraj života radila je kao Marta S. Horner uvaženi gostujući profesor na Radcliffe institutu za napredne studije. Tijekom svoje znanstvene karijere bavila se ponajviše ženskim studijima i zalaganjem za ravnopravnost žena kako u privatnoj sferi tako i u javnoj, političkoj i znanstvenoj oblasti.

Autorica je mnogih knjiga i članaka kojima je nesumnjivo doprinijela uvidu u feminizam kakav ga danas poznajemo. Neka od njenih najvažnijih djela propituju podzastupljenost ženskog mišljenja u važnim političkim i znanstvenim pitanjima te njihovo isključivanje iz javne sfere života. Knjige koje su zasigurno pokrenule lavinu komentara i promijenile način dosadašnjeg gledanja na feminizam i ravnopravnost žena su: *Women in Western Political Thought* (1979.), *Justice, Gender and the Family* (1989) i *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999). U svim svojim djelima Okin je iz temelja propitivala ustaljene norme i nudila drugačije poimanje spolne jednakosti, obiteljskog života i ženskih prava. Za svoj doprinos tijekom karijere primila je nebrojene nagrade: nagradu Victoria Schuck, Američke udruge političkih znanosti 1989. za djelo *Justice, Gender and the Family* te 2002. medalju Allan V. Cox za izvrsnost u poticanju sveučilišnih preddiplomskih istraživanja.

Od kraja 90-ih godina uključuje se u sveprisutnu debatu o multikulturalizmu i priznavanju prava manjinskih grupa unutar većinskog liberalnog društva. Pišući o multikulturalizmu, Okin je upozorila na moguće kršenje ženskih prava u svrhu kulturnih ili religioznih prava koje manjiske grupe, većinom još patrijarhalne, zahtijevaju. Na tu temu napisala je nekoliko radova od kojih će biti spomenuta samo tri koja najbolje prezentiraju

⁶ Biografski podaci preuzeti s web stranice Radcliffe instituta i Sveučilišta Stanford.

URL: <http://www.radcliffe.harvard.edu/people/susan-moller-okin> (pristupljeno 20.11.2012.)

URL: <http://news.stanford.edu/news/2005/march9/memlokin-030905.html> (pristupljeno 21.11.2012.)

Okinovo stajalište. Jedan od najpoznatijih članaka koji je na noge dignuo kako multikulturaliste tako i feministice *Is Multiculturalism Bad For Women?*, svrstao je Okin među najveće kritičare multikulturalizma.

Umrla je u ožujku 2004. u svom domu u Lincolnu.

3. ZAPADNJAČKO-FEMINISTIČKA KRITIKA MULTIKULTURALIZMA

3.1. Nesuglasice između multikulturalizma i feminizma⁷

U svom članku *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions* Susan Moller Okin po prvi puta iznosi svoje mišljenje o postojanju nekih nesuglasica između feminizma i multikulturalizma kad je u pitanju rodna (ne)jednakost. U samom uvodu važno je izložiti kako autorica definira pojmove multikulturalizma i feminizma.

Kad govori o feminizmu, Okin misli na "uvjerenje da žene ne bi smjele biti deprivilegirane zbog svog spola, da bi se prema njima trebalo odnositi s istim poštovanjem kao i prema muškarcima te da bi trebale imati priliku da izabrane živote žive ispunjeno i slobodno kao i muškarci."⁸

Kad je u pitanju pojam multikulturalizma, sama autorica naglašava kako ga je puno teže definirati budući da se upotrebljava na različite načine i ovisno o poimanju ima "uže", "šire", "konzervativno", "liberalno" i dr. značenje. Za Okin multikulturalizam predstavlja jedan širi socijalni, ekonomski i politički kontekst, iako još uvijek u granicama nacionalne države. Društvene grupe koje se svojom jedinstvenom kulturom (kombinacija jezika, povijesti i religije) razlikuju od kulture većinskog stanovništva su prava preokupacija multikulturalizma. Takve društvene grupe koje traže specijalna grupna prava kako bi

⁷ Cijelo poglavlje bazira se na predstavljanju autoričina djela *Feminism and Multiculturalism: Some Tension*, stoga u fusnotama neće biti pregleda parafraziranih mjesta koja se odnose na članak, sva ostala parafraziranja, upućivanja i citati će biti navedeni.

⁸ Moller Okin, S. "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, vol. 108 (1998), str. 661.

zaštitile svoju specifičnu kulturu od izumiranja redom su etničke manjine, indigeni narodi, vjerske manjine te ranije kolonizirani narodi.⁹

Okin smatra da se i liberalni i komunitarijanski zahtjevi za priznavanjem grupnih prava kose s feminističkim nastojanjima za priznavanjem ženskih prava. Stoga su oba pristupa problematična iz perspektive feminizma. Okin tvrdi kako napetosti između multikulturalizma i feminizma dosada nisu prepoznate niti od strane feministkinja niti od branitelja grupnih prava.¹⁰ Dva su razloga, kaže, zbog kojih konflikt nije evidentan niti primijećen od strane multikulturalista. Prvo, zagovornici grupnih prava zanemaruju činjenicu da su manjinske kulturne grupe, kao i većinsko društvo u kojem žive, rodno diferencirane. Stoga treba obratiti pažnju na sam sadržaj (*content*) kulture, posebno na običaje i prakse koje se tiču roda. Drugi razlog počiva u nedovoljnom ili nikakvom pridavanju pažnje privatnoj sferi i onome što se u njoj događa.¹¹

Razlog zbog kojeg feministice, misli Okin, nisu bile svjesne ovog problema leži u pretjeranom uvažavanju razlika među ženama od strane nekih feministkinja kako bi se izbjegao kulturni imperijalizam. To sve, nažalost, vodi do paralizirajućeg stupnja kulturnog relativizma ne ostavljajući prostora raspravi o sadržaju nečije kulture. Okin smatra da svaki put kad feministice zapadne struje iskažu zabrinutost ili konstataciju o nepovoljnom ili potlačenom položaju žena u drugim kulturnim zajednicama (osim svoje) bivaju optužene za kulturni imperijalizam, a njihovi stavovi okarakterizirani kao uvredljiva i diskriminirajuća slika tuđe kulture.¹² Okin drži da zbog pretjeranog poštivanja kulturne

⁹ Autorica navodi da treba razlikovati dva različita poimanja multikulturalizma. Prvo poimanje obuhvaća "širu" sliku društvenih grupa kao što su homoseksualci, lezbijke i heteroseksualne žene koje se ne doživljavaju, niti ih drugi tako doživljavaju, kao kulturnu zajednicu sa specifičnim načinom života. Za razliku od njih, manjinske grupe teže očuvanju svoje kulture koju osjećaju kao konstitutivan element svog identiteta. Stoga se na ove zadnje pojam multikulturalizma i odnosi.

¹⁰ Okin ovdje, također, naglašava da ne predstavljaju svi aspekti multikulturalizma problem za sve feminističke projekte i nastojanja, nego samo želi osvjestiti kako multikulturalizam i feminizam ne možemo uzeti zdravo za gotovo kao ujedinjene borce za pravdu, već trebamo biti svjesni konflikta između njih.

¹¹ Okin smatra da nije dovoljno diskriminaciju uočavati samo u javnoj sferi već, što je još važnije, u privatnoj sferi, odnosno obitelji u kojoj se događa primarno oblikovanje ličnosti, ono prvo "ja".

¹² Okin spominje *Program for Action* o temi prava žena i njihovu položaju, održan u rujnu 1995. u Pekingu. Dokument jasno govori o problemu patrijarhalnosti u mnogim društvima koji se ponajviše tiče žena. U

različitosti i sustezanja od bilo kakvog kritičkog promišljanja nečije kulture činimo štetu mladim djevojkama i ženama diljem svijeta koje vlastita kultura omalovažava i ugnjetava.

3.1.1. Povezanost kulture i roda

Kultura i rod međusobno su kompleksno povezani na načine na koji je rodna neravnopravnost samo jedna od mnogih oblika neravnopravnosti (koje se kroz kulturu održavaju). U mnogim kulturama područja osobnog, seksualnog i reproduktivnog života predstavljaju ogromnu važnost za njene članove. Vjerske ili kulturne manjine najviše su usredotočene na kontroliranje onoga što zovemo privatno pravo (*personal law*), a odnosi se na sklapanje brakova, razvode, brigu o potomstvu, nasljedstvo i sl. To znači da će obrana specifičnih kulturnih praksi, koje uključuju prava unutar privatne sfere, imati značajno veći utjecaj na život žena i djevojaka nego muškaraca i dječaka.

Drua važna povezanost kulture i roda ogleda se u kontroli i podčinjavanju žena od strane muškaraca te održavanju rodni uloga. Okin navodi kako dokazuje za takvu povezanost možemo naći u drevnoj grčkoj i rimskoj kulturi te u trima zapadnim velikim religijama: Judaizmu, Kršćanstvu i Islamu. Tako u njihovim zapisima možemo pronaći primjere koji se odnose na negiranje ženske uloge u reprodukciji, prisvajanje moći od strane muškaraca za vlastitom reprodukcijom, karakterizaciju žena kao pretjerano emocionalnih, nepouzdanih, zlih i seksualno opasnih bića pa sve do odbacivanja majčinskog prava za raspolaganjem nad vlastitom djecom.¹³ Okin drži kako i u drugim

dokumentu se, između ostaloga, navodi kako je dužnost države unaprijediti i štiti sva ljudska prava i fundamentalne slobode. Stoga, svake prakse bilo kulturne, vjerske ili moderne pozadine koje krše prava žena moraju biti zabranjene i iskorijenjene. S ovime su se, naravno, složile i tisuće feministica Trećeg svijeta iskazujući nezadovoljstvo određenim postupanjima i praksama koje ugrožavaju ženska prava u njihovim kulturama.

¹³ Okin za svoje teze navodi nekoliko primjera počevši od grčke i rimske mitologije (Zeus/Atena; Romul/Rem), zatim navodi primjere iz kršćanske tradicije (priča o Adamu i Evi), primjere poliginije i njenog opravdanja u mnogim vjerskim tekstovima. Posebno se osvrće na priču o Abrahamu koji je kanio žrtvovati svog sina kako bi dokazao svoju vjeru. Kad je Bog od Abrahama zatražio da žrtvuje svog ljubljenog sina Izaka, Abraham se pokorio Božjoj zapovijedi bez rasprave i pitanja. Njegova apsolutna pokornost Bogu ga je

kulturama i narodima postoji nastojanje za kontrolom nad ženama. Oni uključuju stanovništvo Afrike, Bliskog Istoka i većeg dijela azijskog stanovništva, još uvijek velikim dijelom patrijarhalno orijentiranog. Koliko je manjinama važno održavanje kontrole i postojećih rodnih uloga može se iščitati iz primjera danih u literaturi o kulturnim razlikama i pravima manjina. U dokumentu Sebastiana Poultera iz 1986. o zakonitim pravima i zahtjevima zasnovanih na kulturnom naslijeđu od strane različitih imigrantskih grupa (između ostalog i Roma) u suvremenoj Britaniji, Poulter ističe kako je uloga i status žena očiti primjer "sukoba kultura" (*clash of cultures*). Samo nekoliko zahtjeva manjinskih i kulturnih grupa nije direktno povezano s rodnom: (1) izuzimanje sikskih muškaraca od obvezujućeg zakona nošenja kacige (npr. pri vožnji motocikla) budući da ih njihova vjera obvezuje na nošenje turbana, zatim (2) dopuštenje muslimanskim učiteljima/icama da budu odsutni dio popodnevne nastave petkom kako bi molili te (3) uvažavanje romskog putujućeg načina života kad je u pitanju slanje djece u škole (uvažavanje nemogućnosti redovnog dolaska romske djece na nastavu za razliku od ostale djece). No, velika većina primjera u dokumentu se odnosila na kulturne prakse koje (p)održavaju rodnu nejednakost: dječji i prisilni brakovi, poliginija, žensko genitalno sakaćenje te sustav razvoda okrenut protiv žena.

Unatoč svemu tome, Okin drži da se nitko od istaknutih zastupnika manjinskih grupnih prava nije adekvatno ili izravno pozabavio povezanošću roda i kulture ili se osvrnuo na konflikt koji nerijetko nastaje između multikulturalizma i feminizma.

učinila, za sve tri velike religije, fundamentalnim primjerom vjere i ljubavi prema Bogu. Okin se, naravno, pita gdje je u svemu tome njegova žena Sara? Zar ju Abraham nije trebao obavijestiti i pitati za mišljenje budući da je Izak bio i njen sin? Zašto roditeljska ljubav i gorljiva želja za zaštitom svog potomstva ne bi bila primjer primjer velike vjere i požrtvornosti?

3.1.2. Problematična obrana grupnih prava temeljena na liberalnim principima

Okin navodi tri primjera obrane grupnih prava koja su, po njenom mišljenju, problematična. Prvi primjer se odnosi na članak *Liberalizam i pravo na kulturu* dvaju autora Halbertal i Margalit¹⁴, drugi primjer na Kukathasov članak *Postoje li ikakva kulturna prava?*¹⁵ te posljednji primjer koji se tiče djela Willa Kymlicka o grupnim pravima.¹⁶

Pravo na vlastitu kulturu trebalo bi, kako iznose Halbertal i Margalit, biti omogućeno svakom pojedincu ili zajednici. Kultura kao sveobuhvatan način života, koji za pojedinca ili grupu ima smisleno i konstitutivno značenje, treba biti mogući izbor čak i onda kada možda "ismijava" prava pojedinaca u širem liberalnom društvu. Dužnost je države da to pravo omogući, privilegijom ili podrškom, posebice onim kulturama koje su, zbog svog manjinskog statusa, ugrožene. U svom članku, Halbertal i Margalit su se primarno usredotočili na kulturu ultra-ortodoksnih Židova u Izraelu.¹⁷ Oni tvrde da su grupna prava, za zajednicu poput ultra-ortodoksnih Židova, nužna kako bi svaki član te zajednice očuvao svoj osobni identitet¹⁸ što je za svakog pojedinca unutar zajednice od iznimne važnosti.

Okin ističe nekoliko stvari koje smatra problematičnima u pristupu Halberta i Margalit. Prvo, kaže Okin, Halbertal i Margalit se nisu izjasnili misle li kako sve osobe

¹⁴ vidi Margalit, A., Halbertal, M. "Liberalism and the Right to Culture," *Social Research*, 61 (1994): 491–510.

¹⁵ vidi Kukathas, C. "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20 (1992): 105–139.

¹⁶ Konkretno dvije knjige: *Liberalism, Community, and Culture* i *Multicultural Citizenship*.

¹⁷ Okin na početku ističe nekoliko činjenica o podupiranju ultra-ortodoksne zajednice od strane države: njihove religiozne škole, spolno segregirane, primaju izdašnu novčanu potporu države tako da su u stanju ponuditi širi program i više usluga od javnih, državnih škola (menza, prijevoz do i od škole, izvannastavne programe itd.). Osim toga, religijske institucije su također novčano potpomognute od strane države. Muškarci i žene iz ultra-ortodoksne zajednice imaju pravo izuzeća od vojne službe zbog religijskih i kulturnih razloga. Uzevši sve ovo u obzir, moglo bi se reći, smatra Okin, kako se ultra-ortodoksna kultura nesmetano razvija uz potpunu podršku države.

¹⁸ Po pojmom identiteta (personality identity) autori misle na očuvanje načina života zajednice i osobina koje su središnje komponente identiteta kako za pojedinca tako i za ostale članove kulturne zajednice.

imaju osobni identitet ili samo one koje odrastaju u kulturama poput židovske ultra-ortodoksne. Ako, naime, tvrde potonje, na njima je da pokažu prednosti takve vrste osobnog identiteta u odnosu na identitet koji bi pojedinac mogao steći u manje restriktivnoj okolini. Ako su, pak, mislili na ovo prvo onda trebaju dokazati da je vrsta identiteta koju netko razvije u restriktivnoj i zatvorenijoj zajednici, poput ultra-ortodoksne, barem jednako dobra, ako ne i bolja, od one koju bi razvio u otvorenijoj i liberalnijoj zajednici. Okin naglašava sljedeće: ako bi došlo do smanjenja ili nestanka identiteta u kulturama poput ultra-ortodoksne uslijed izostanka državnih poticaja, a budući članovi odgojani unutar liberalnijeg društva unutar kojeg bi stekli i takav identitet, Halbertal i Margalit bi trebali argumentirati ukoliko bi i zašto identitet u otvorenijem i liberalnijem društvu naštetio članovima takvih kultura i na taj način opravdati zahtjev za posebnim pravima.

Okin dalje zaključuje kako je državna potpora neprihvatljiva zbog liberalnih a posebice feminističkih razloga. Kako Margalit i Halbertal navode, središnji dio identiteta mladića i muškaraca u ultra-ortodoksnoj kulturi je učenje Tore. Religijsko poučavanje se iznimno visoko cijeni tako da je obrazovanje muškaraca istom veoma posvećeno. Osim nekih osnovnih matematičkih vještina, gotovo da i nema sekularnih predmeta a religijska tematika glavni je cilj ultra-ortodoksnog obrazovanja. No, što ako se unutar takve zajednice nađe dječak koji nema nikakvih aspiracija prema religijskom učenju nego gaji strast npr. prema umjetnosti, prirodi ili ima određenih problema u učenju (npr. disleksiju), pita se Okin? Zar bi takav pojedinac trebao žrtvovati svoj poziv, talent ili strast samo kako bi dosegaio svoj osobni identitet? Ako je liberalno načelo sloboda i pravo izbora onda takva kultura koja niti u obrazovanju ne pruža mogućnost izbora nema razloga biti podržana ili osigurana posebnim pravima. S feminističkog gledišta, problem je još veći. Dok je uloga i dužnost muškaraca proučavanje Tore, ženska dužnost je olakšati muškarcima u drugim poslovima (kućanstvu i brizi oko djece koja će nastaviti tradiciju) tako da je i njihovo obrazovanje obuhvaćeno tim dužnostima. Osim toga, žene se u ultra-ortodoksnoj kulturi smatraju odgovornima za mušku seksualnu samo-kontrolu. Njihov način odijevanja, ponašanja, držanja i govora treba odražavati umjerenost i ne izazivati mušku seksualnu pobudu ili znatiželju. Okin zaključuje kako je Halbertova i Margalitova tvrdnja da grupna

prava za neliberalne zajednice mogu biti zasnovana na liberalnim argumentima, neosnovana barem u slučaju ultra-ortodoksne židovske kulture.

Za razliku od Halbertala i Margalit, Chandran Kukathas ne misli da bi neliberalne zajednice trebale uživati posebna prava ili privilegije. Po svom opredijeljenju, Kukathas je zasigurno liberal budući da kulturne zajednice smatra moralno važnima samo zbog toga što su ključne za dobrobit pojedinaca. Jedino što je doista važno život je pojedinca i kako zajednica utječe na njega. Individualna prava koja su zagantirana svakom pojedincu dovoljna su za sve članove društva (liberalnog i neliberalnog). No, po njegovu mišljenju, takve neliberalne zajednice bi trebale biti "ostavljene na miru" od šireg liberalnog društva. Članovi manjinskih zajednica ionako mogu koristiti individualna prava koja su im zagantirana od strane liberalne države ako običaje i prakse svoje kulture budu smatrali štetnima ili neprihvatljivima, smatra Kukathas. Kako i na koji način će zajednica tretirati i "izaći na kraj" sa svojim članovima treba biti prepušteno isključivo zajednici. Ako i kad član takve zajednice, nastavlja Kukathas, uputi žalbu državi zbog određenog tretmana ili učinjene štete, država je tada dužna intervenirati i zaštititi pravo tog člana koje mu po zakonu pripada. Kukathas to objašnjava na primjeru prisilno sklopljenog braka. Ako u tom slučaju bilo tko od izravno oštećenih strana (roditelji, djevojka, mladić) zatraži zaštitu od države, onda takav brak, budući da je sklopljen pod prisilom, mora biti poništen. Okin smatra problematičnim sljedeću Kukathasovu tezu: ako zajednica svoje članove može držati na okupu praksama i običajima koje možda nisu u skladu s liberalnim načelima, a da se ti isti članovi protiv toga ne bune i ne traže zaštitu šireg društva u kojem žive, onda takvu zajednicu i država treba pustiti na miru. No, Okin muči sljedeće: što ako se članovi te zajednice zbog straha ne mogu utjeci državi za pomoć i zaštitu, ili ako im zajednica to praktički oteža ili onemogućuje? Zašto bi država trebala nekoj zajednici dati pravo da živi po svojim pravilima i nahođenjima ako ta pravila krše liberalna prava te iste države? Zašto umjesto toga država ne bi dala do znanja takvim zajednicama da se prakse i običaji koji vrijeđaju individualna prava ne mogu i neće tolerirati, završava Okin.

Kad je u pitanju privatna (obiteljska) sfera mnoge društvene grupe, unatoč prividnom liberalnom načinu života i poštivanju osnovnih građanskih prava, odnose se diskriminirajuće prema određenim članovima svoje zajednice (posebice prema djevojkama i ženama, pojedincima drugačije seksualne orijentacije ili načina života koji odudara od

zadanih okvira zajednice). Razlika između javne i privatne sfere posebice je uočljiva kod patrijarhalnih zajednica.¹⁹ Jedan od najistaknutijih i najpoznatijih branitelja prava manjinskih kulturnih zajednica, Will Kymlicka, smatra kako se kulturnim grupama koje su po svom unutarnjem uređenju liberalne treba, u obliku posebnih prava, dati mogućnost da budu jednake s dominantnim društvom. Budući da svoju obranu temelji na osnovama liberalizma, smatra kako se Rawlsovi i Dvorkinovi radovi mogu upotrijebiti i proširiti tako da opravdavaju posebna prava manjinskih grupa. Kymlicka ističe kako pripadnost određenoj kulturnoj zajednici ima ključnu ulogu za razvoj samopoštovanja i samoostvarenja te ujedno predstavlja orijentir članovima kako voditi svoje živote i donositi odluke.²⁰ Stoga su posebna grupna prava potrebna kako bi manjinama osigurala ne prednost nego jednak start sa dominantnim društvom. Jer bez takvih prava njihovim bi kulturama, za razliku od dominantne, prijetila opasnost od nestanka. Kymlicka smatra kako se posebna manjinska kulturna prava mogu opravdati liberalnim načelima samo ako se te same kulturne zajednice vode tim istim načelima u svom unutarnjem uređenju.²¹ Što bi značilo poštivanje osnovnih sloboda članova zajednice te nediskriminaciju po bilo kojoj osnovi (rasnoj, spolnoj ili vjerskoj).²² Kulturne zajednice koje su "zatvorene" ili se diskriminirajuće odnose prema svojim članovima ne mogu pružiti kontekst za razvoj pojedinaca koje liberalizam promovira pa stoga ni ne mogu biti nosioci posebnih prava.

U svom drugom djelu *Multikulturalno građanstvo* Kymlicka se drži svoje prvobitne pozicije. Zahtjevi nekih manjinskih grupa, ponavlja Kymlicka, prelaze granice

¹⁹ Okin napominje kako nejednak tretman muškaraca i žena (u manjoj ili većoj mjeri) postoji praktički u gotovo svim kulturama, prošlim i sadašnjim ali posebice u onim vjerskim, patrijarhalnim zajednicama koje žive u sadašnjosti a gledaju na prošlost.

²⁰ Važno je načelo liberalizma, kako ističe Kymlicka, osigurati slobodu izbora koncepcije dobrog života kao i mogućnost pogreške odabira te preispitivanje odluke i mogućnosti donošenja nove. Kultura zajednica svojim članovima mora omogućiti ne samo da u svakom trenutku mogu preispitati svoje odluke ili načela, nego ih i odbaciti i prihvatiti nove.

²¹ Osim u rijetkim slučajevima kad se u zajednici dogodila jako brza promjena i kada bi daljnja promjena i otvaranje društva prema liberalnim pravima i načelima prouzročila izumiranje. U tim slučajevima bi se mogla dopustiti neka ograničenja i restrikcije prema članovima kulture ali samo privremeno. (Kymlicka navodi primjer indijanske zajednice u Kanadi).

²² Vidi Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Oxford, 1989, 168-172, 195-197 str.

onoga što liberalizam može prihvatiti budući da on sam počiva na tezi kako pojedinci trebaju imati slobodu i mogućnost propitivanja čak i revidiranja tradicionalnih praksi vlastite kulturne zajednice. Kao i ranije, Kymlicka odbacuje mogućnost posebnih prava za kulturne grupe s unutrašnjim restrikcijama i neliberalnim postupcima prema svojim članovima. Također naglašava razliku između svoje pozicije i komunitarijanskog gledišta na posebna prava. Njegov liberalni pristup zasniva se na tezi da ljudi mogu promisliti i procijeniti tradicionalne vrijednosti svoje grupe i da im njihova kulturna zajednica mora pružiti ne samo pravo na to nego i socijalne uvjete koji bi poboljšali tu mogućnost.

U svojoj obrani posebnih prava Kymlicka smatra da kulture koje formalno i otvoreno diskriminiraju žene, niječući im pravo na obrazovanje, pravo glasa ili pravo rada, ne mogu biti nosioci posebnih prava. Problem je u tome što, ističe Okin, spolna diskriminacija često puta nije toliko otvorena i formalna. U mnogim kulturama kontrola nad ženama događa se prvenstveno u privatnoj sferi od strane muških članova i od ili uz pomoć često starijih žena u zajednici. U kulturama u kojima su ženama formalno osigurana osnovna prava i slobode diskriminacija, koja se odvija u privatnoj sferi, ozbiljno narušava dobrobit žena i djevojčica a samim time ugrožava i njihovo pravo izbora kako žele voditi svoje živote. Okin naglašava da se spolna diskriminacija u blažim oblicima²³ javlja u svim kulturama, manjinskim ili većinskim, ali puno češće i u težim oblicima u patrijarhalnim kulturama. Iako Kymlicka s pravom upozorava kako kulturne zajednice koje otvoreno prakticiraju spolnu diskriminaciju ne mogu biti nosioci posebnih prava, u svojoj obrani multikulturalizma izostavlja važnu činjenicu, naglašava Okin. Podređenost žena je puno manje formalna i javna nego što je neformalna i privatna. Stoga, praktički nijedna kultura, manjinska ili većinska, ne bi mogla proći njegov test "spolne nediskriminacije" kad bi isti bio primijenjen u privatnoj sferi. "Možda će Kymlicka", nastavlja Okin, "odgovoriti kako ja previše očekujem i da bi zahtjev za jednakim tretmanom muškaraca i žena u obiteljskoj sferi bio nedopustivo nametljiv i suštinski neliberalan. Tvrdim, međutim, da sama osnova njegove liberalne obrane manjinskih prava

²³ Kad spominje blaže oblike spolne diskriminacije autorica ponajprije misli na žene i djevojke koje na sebe preuzimaju cijeli ili dio neplaćenog rada u obitelji, da su generalno u nepovoljnijem položaju od muškaraca, da se od njih s jedne strane očekuje da udovolje visokim standardima ljepote za razliku od dječaka, a s druge strane nižim akademskim postignućima.

zahtijeva da se uzme u obzir ove vrlo privatne i kulturno utemeljene oblike diskriminacije."²⁴ Okin smatra da za razvoj sampoštovanja i samopouzdanja pojedinca nije dovoljno samo pripadanje nekoj "živoj" kulturi nego i mjesto koje taj pojedinac zauzima unutar nje. Ono što je također važno za sposobnost propitivanja vlastitih društvenih uloga je pitanje je li neka kultura usađuje i nameće određene društvene uloge. Zdrav razvoj djevojaka je ugrožen ukoliko je društvo patrijarhalno u ova dva pogleda.

Stoga je, s feminističkog gledišta, očigledno kako manjiska prava nikako nisu dio rješenja. Ona čak mogu pogoršati problem spolne diskriminacije, tvrdi Okin. U slučaju kada više patrijarhalna manjiska kultura egzistira unutar manje patrijarhalno većinskog društva nikakav argument na osnovu jačanja samopouzdanja ili veće mogućnosti izbora ne može potvrditi da ženske članice kulturne zajednice imaju izvjestan interes u njenom očuvanju. U pristupu ovako složenoj situaciji u obzir bi trebalo uzeti veliki broj čimbenika.²⁵ Iako bi, po Okinovu mišljenju, bilo najbolje (iz liberalne perspektive) kada bi kulture, u kojima su one rođene, ili polako izumirale (a preostali članovi se integrirali u okolnu kulturu) ili, što je još poželjnije, bile poticane i podržane u promjeni prema što većoj spolnoj jednakost barem do one mjere do koje je izgrađena u većinskom društvu.

Okin navodi tri primjera ekstremnih kulturnih praksi koje ozbiljno ograničavaju životne izbore svojih ženskih članica ili na drugi način potkopavaju njihove dobrobiti.²⁶ Glavni razlog, radi kojeg autorica iznosi primjere, je pokazati kako kulturno prihvaćene prakse koje ugrožavaju žene često ostaju skrivene bilo u privatnoj ili obiteljskoj sferi te se tretiraju kao obiteljske brige ili problemi. Potrebne su manje ili veće neobične okolnosti kako bi takvi primjeri dospjeli u medije te pridobili zabrinutost javnosti i države ili zaštitničku intervenciju.

Prvi slučaj odnosi se na sklapanje prislinih/maloljetničkih brakova. Negdje u prosincu 1996. nedavno doseljeni imigrant iz ruralnog dijela Iraka dolazi u lokalnu policijsku postaju prijaviti nestanak svoje maloljetne kćeri. Otac je ispričao kako je dogovorio brak za svoje dvije kćeri (jednu trinaestogodišnjakinju i jednu

²⁴ Moller Okin, op. cit. (bilj. 8.), str. 679.

²⁵ Okin navodi kako bi, od ostalih čimbenika, trebalo uzeti u obzir ako kulturna zajednica govori drugačijim jezikom koji zahtijeva zaštitu ili, pak, trpi predrasude kao što je rasna diskriminacija.

²⁶ Kako autorica navodi, većinom se radi o slučajevima u SAD-u vezanim za kulturne i religijske manjine.

četnaestogodišnjakinju) s dva muškarca, inače obiteljska prijatelja (oba muškarca su bila u kasnim dvadesetima). Međutim, jedna od djevojaka je pobjegla sa svojim mladićem kako bi izbjegla nepoželjni brak. Policija je pronašla djevojku i mladića, a potom, na njihovo iznenađenje, uhitila oca pod optužbom za dječje zlostavljanje, a muževe i mladića pod optužbom za maloljetničko silovanje. Drugi slučaj uključuje zajednicu Hmong koja većinom živi u Kaliforniji. Kultura Hmonga upražnjava jednu neobičnu praksu – vjenčanje otmicom. Zaručnik, nakon vijećanja s muškim članovima rodbine, otima i siluje svoju odabranicu, tj. nevjestu. Treći slučaj nosi naziv klitoridektomija.²⁷ Kongres je 1997. zabranio praksu klitoridektomije u SAD-u. Samo nekoliko mjeseci prije, sud je odobrio azil djevojci koja je bježala pred takvim zlostavljanjem iz svoje domovine, Togo. Nakon što je zakon bio izglasan, u medijima su se pojavili citati liječnika koji su dosada obavljali praksu klitoridektomije. Po njihovu mišljenju zakon je bio neopravdan budući da je takva praksa privatna stvar, odnosno stvar izbora roditelja i djeteta u dogovoru s liječnikom.

U mnogim kulturnim grupama, koje trenutno čine značajnu manjinu u SAD-u, Kanadi i Europi, roditelji imaju mnogo veća ograničenja prema kćerima nego sinovima. Oni odličuju o načinu odijevanja, socijalnim aktivnostima, daljnjem obrazovanju, izboru zaposlenja, izboru bračnog partnera te vremenu za udaju. Od djevojaka se, osim toga, kod kuće zahtijeva veći angažman u obavljanju kućanskih poslova od kojih su njihova braća izuzeta. Nerijetko se događa da roditelji prekidaju kćerino školovanje radi udaje za često nepoznatog, starijeg muškaraca. Djevojke se tako nalaze rastrgane između onoga što su im roditelji namijenili i onoga što same žele. Stoga je teško, zaključuje Okin, pretpostaviti kako im njihove kulturne zajednice mogu osigurati pozadinu koja će im omogućiti i pružiti izbor na koji način žele voditi svoj život, odluku među brojnim smislenim opcijama ili slobodno slijediti način života koji smatraju najprikladnijim za sebe. To su sve funkcije koje liberalni branitelji multikulturalizma pripisuju kulturi.

²⁷ Klitoridektomija ili žensko genitalno sakaćenje (eng. female genital mutilation) podrazumijeva oštećivanje ili potpuno uklanjanje tkiva ženskih genitalija u kulturne, religiozne ili druge svrhe. Klitoridektomija služi kao kontrola ženske seksualnosti u svrhu očuvanja djevičanstva do udaje, sprječavanja promiskuiteta te osiguranja osjećaja pripadnosti i socijalnog konformizma (Babel, K., Šehić, E. "Žensko genitalno sakaćenje-etički pogled", *Čemu*, 8 (2009), str. 234-236. URL: <http://hrcak.srce.hr/61673>).

Očigledno je da se mnogi slučajevi diskriminacije žena u obiteljskom okruženju i kontrole nad njima po kulturnim osnovama vjerojatno nikada neće pojaviti u javnosti gdje bi sudovi mogli sprovesti ženska prava a teoretičari poput Kymlicke označiti takve kulture kao neliberalne i onemogućiti im stjecanje posebnih prava. Osiguravanje posebnih prava kulturnim manjinama kako bi očuvale i nastavile svoje postojanje ne mora nužno biti u interesu žena i djevojaka kao što bi bilo u interesu muškaraca.

U svojim zahtjevima za posebna prava liberalni borci moraju obratiti posebnu pažnju na unutarnje nejednakosti u manjinskim kulturama. Izrazito je važno skrenuti pozornost na spolnu nejednakost budući da ona ima tendenciju zadržavanja u privatnoj sferi postajući tako manje vidljivom i teže prepoznatljivom. Stoga je izrazito važno da politike, koje za cilj imaju odgovoriti na potrebe manjinskih grupa, ozbiljno razmotre potrebu za adekvatnom zastupljenošću njihovih slabijih članica.

3.2. Je li multikulturalizam dobar za žene?²⁸

Unazad nekoliko desetljeća od manjinskih se grupa (kako imigranata tako i indigenih naroda) očekivala asimilacija u većinsko društvo. Međutim, danas se ona doživljava kao opresija te se traže novi načini komunikacije i uvažavanja kulturne različitosti. Zapadne države su se na različite načine nosile s ovim izazovom: od politike priznavanja posebnih prava do potpunog negiranja kulturne različitosti. Tako se debata oko multikulturalizma vodila u gotovo svim društvima gdje postoji manjina unutar većine. No, u toj debati je izgleda jedno pitanje ostalo nezamijećeno, kaže Okin. Što, naime, treba

²⁸ U svom drugom članku o odnosu multikulturalizma i feminizma (Moller Okin, S., "Is Multiculturalism Bad for Women?" u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999, str. 7-26.), Okin ponavlja neke već spomenute teze u prethodnom djelu (*Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*), stoga ću u ovom prikazu preskočiti neke dijelove kao što su povezanost kulture i roda te primjere kulturnih praksi koji su već obrađeni u prvom prikazu. Usredotočit ću se na nove podatke i primjere te se usputno dotaknuti nekih važnih dijelova rada iz prvog prikaza.

učiniti u slučaju kada se zahtjevi kulturnih ili vjerskih manjina kose s normom rodne jednakosti koja je u liberalnim državama, barem formalno, zagaranitarana?

Kasnih 1980-ih godina u Francuskoj je izbila oštra javna rasprava oko toga smiju li magrebske djevojke prisustovati nastavi u školi noseći svoje tradicionalne islamske marame. Branitelji sekularnog obrazovanja udruženi s feministkinjama i krajnje desno orijentiranim nacionalistima žustro su odbacivali takvu praksu pozivajući se na argument kako je Francuska po Ustavu sekularna država i da vjerskim obilježjima nije mjesto u školi. Većina stare ljevice svrstala se uz multikulturaliste tražeći veću fleksibilnost i poštovanje različitosti te optužujući svoje neistomišljenike za rasizam i kulturni imperijalizam. Otprilike u to isto vrijeme događao se puno veći problem koji je ostao gotovo nezamijećen. Naime, francuska je vlada potihlo dopustila doseljavanje poligamnih obitelji u državu čiji je broj procijenjen na 200 000. O tom se problemu, izgleda, nije raspravljalo niti se opozicija mobilizirala protiv ovakvog čina vlade. Kad je taj slučaj dospio u medije pokazalo se sljedeće: žene pogođene poligamijom ocijenile su svoju situaciju nepodnošljivom i neizbježnom. Prenatrpali stanovi, nedostatak privatnosti i intimnosti svake od žena dovodio je do neizdrživog neprijateljstva, ozlojađenosti pa čak i nasilja među suprugama i njihovom djecom. Kako bi riješila problem koji je sama uzrokovala, vlada je pribjegli rješenju koje prihvaća samo jednu zakonitu suprugu a sve ostale brakove smatra nevažećima. No ostaje pitanje, naglašava Okin, što sa ostalim ženama i njihovom djecom? Kakva im budućnost predstoji?

Ovakav slučaj dokazuje, ističe Okin, već jasnu tezu da primarna motivacija (zabrane u slučaju "marame" te odobravanja poligamije doseljeničkih obitelji) nije zaštita prava žena u manjiskim skupinama niti osiguranje jednakosti ili "izbavljanje" iz okova tradicionalnih i pogubnih kulturnih praksi.

Autorica još jednom naglašava da ovakvi primjeri vjerno prikazuju kako između multikulturalizama i feminizama postoje duboke i rastuće napetosti.

U prethodnom poglavlju bilo je riječi o povezanosti kulture i roda. Okin se u ovom članku još jednom dotiče problematike kontrole i podčinjavanja žena u kulturnim zajednicama. Patrijarhalne kulture su razradile obrasce socijalizacije, rituala, svadbenih običaja i drugih kulturnih praksi u svrhu muškog kontroliranja ženske spolnosti i reproduktivne moći. Mnoge od tih praksi otežavaju ili onemogućavaju ženama da žive

samostalno, odvojeno od muškaraca, da budu neudate ili lezbijke, ili da imaju izbor na život bez rađanja djece. Oni koji prakticiraju neke od najkontroverznijih običaja kao što su klitoridektomija, poligamija, dječji ili prisilni brakovi najčešće se opravdavaju činjenicom kako su takve prakse potrebne za održavanje kontrole nad ženama te otvoreno priznaju kako se i dalje održavaju na inzistiranje muškaraca.

Kad je riječ o klitoridektomiji, oni koji je prakticiraju u svojoj zajednici često priznaju kako je to najefikasnije sredstvo očuvanja djevičanstva djevojke prije udaje te očuvanja vjernosti unutar braka koji seksualni čin svodi samo na bračnu obvezu bez gotovo ikakve mogućnosti užitka žene. Ako žena kojim slučajem ne bi bila podvrgnuta klitoridektomiji tada bi joj na umu bio njen osobni užitak a ne djeca i briga o kućanstvu te bi, stoga, bila nepoželjna za udaju. U poligamnim kulturama možemo naići na slična opravdanja. Više žena znači nadmetanje za muževu pozornost a samim time njemu osigurava kontrolu i prevlast. Dječji i prisilni brakovi imaju sličnu ulogu u kontroliranju djevojaka i žena: ne samo što muški članovi obitelji određuju potencijalnog muža nego i na taj način osiguravaju djevičanstvo svojih kćeri i sestara prije braka. Uzmimo u obzir, navodi Okin, čestu praksu među stanovništvom Latinske Amerike, ruralnog dijela južnoistočne Azije te dijelova zapadne Afrike – udaja silovane djevojke za svog napadača ili napadače. Naime, silovatelji su mogli legalno biti oslobođeni svih optužbi ukoliko bi odlučili oženiti svoju žrtvu. Okin ističe kako čin silovanja za ove kulture očito nije predstavljao nasilje nad ženama i djevojkama već više ozbiljnu uvredu njenoj obitelji i časti. Stoga je bilo bolje za silovanu djevojku da prihvati ponudu silovatelja jer je ona već bila "iskorištena" i teško da bi mogla kasnije naći muža a samim prihvaćanjem ponude bi spasila i svoju obitelj od sramote i obnovila njihovu čast. U islamskom dijelu svijeta žena koja bi prijavila silovanje imala bi sličnu ili goru sudbinu. U pravilu bi bila optužena za *zinu*, odnosno seksualni čin izvan zajednice braka. Takav čin predstavljao je ozbiljan prijestup a sankcionirao se bičevanjem ili zatvorom a sama kulturna zajednica je opraštala ubijanje ili tjeranje na ubojstvo silovanih žena od strane obitelji.

Gotovo sve kulture svijeta, priznaje Okin, imaju distinktivnu patrijarhalnu prošlost a samim time manju ili veću tendenciju prakticiranja spolne diskriminacije. No, zapadne zemlje su daleko dogurale u zaštiti ženskih prava i sloboda. Naravno da se i u zapadnim

zemljama prakticiraju mnogi, doduše blaži²⁹, oblici spolne diskriminacije, ali su ženama u zapadnim društvima istodobno zagarantirane mnoge slobode i prava jednako kao i muškarcima te se u bilo kojem trenutku mogu pozvati na njih. Dok isto nije slučaj u kulturnim manjinama (većinom patrijarhalnim) gdje su žene u puno nepovoljnijem položaju nego muškarci.

3.2.1. Grupna prava: Cui bono?

Zahtjevi manjinskih grupa za posebnim tretmanom na osnovu kulturne različitosti odnose se najčešće na kulturne i vjerske prakse koje svojim sadržajem vrijeđaju, omalovažavaju i krše ženska prava i slobode. Okin navodi da samo manji broj zahtjeva (na primjeru prakse u Velikoj Britaniji) nije rodno povezan.³⁰ U parnicama diljem SAD-a, članovi kulturnih manjina se sve više, u kaznenim predmetima, pozivaju na "kulturnu obranu". Takvi se slučajevi, dakako, većinom tiču nasilja nad ženama i djecom koja se opravdavaju kulturom. To je najviše vidljivo, objašnjava Okin, na primjerima u kojima su kulturne obrane najuspješnije korištene: (1) otmica i silovanje koje prakticiraju muškarci plemena Hmog a koji tvrde kako su njihovi postupci dio kulturne prakse *zij poj niam* ili "vjenčanja otmicom"; zatim (2) ubojstvo žena od strane azijskih doseljenika i doseljenika Bliskog Istoka čije su žene ili počinile preljub (što se smatra smrtnim grijehom i zaslužuje smrt) i/ili ponižavale svoje muževe; (3) japanske i kineske majke koju su ubile svoju djecu a zatim pokušale i samoubojstvo tvrdeći kako su to učinile radi sramote koju su im muževi nanijeli svojom nevjerom a samim time navukli na njih i djecu vječnu osudu od strane kulturne zajednice; i zadnji (4) primjer klitoridektomije u Francuskoj i dijelu SAD-a (praksa je kriminalizirana 1996. u gotovo svim saveznm državama SAD-a). U tim slučajevima ekspertno svjedočenje o optuženikovom ili braniteljevom kulturnom zaleđu rezultiralo je reduciranjem ili odbacivanjem optužnice te značajnim smanjenjem kazne.

²⁹ Vidi bilj. 23.

³⁰ Detaljnije opisano na str. 9.

Zapadne kulture su u zadnje vrijeme odmakle u zaštiti žena i prevenciji nasilja nad njima. Na poticaj feministica učinjeni su ogromni pomaci kako bi se spriječile ili ograničile izlike za bilo kakvo nehumano postupanje prema ženama. Ne tako davno, muškarce u Americi se smatralo manje odgovornima za ubojstva njihovih supruge ukoliko bi svoj čin prikazali zločinom iz strasti zbog ljubomore ili ženine nevjere. Isto tako, ženske žrtve silovanja su smatrane isto toliko odgovornima za ono što im se dogodilo ukoliko su imale promiskuitetnu prošlost ili se nisu dovoljno odupirale seksualnom činu. Na svu sreću, stvari su se promijenile na bolje do određene mjere i žene su sigurnije i zaštićenije zakonom sada nego su bile u prošlosti. Stoga, postoji bojazan da bi grupna prava i izuzeća koja traže kulturne manjine mogla potkopati sve dosadašnje napore kako bi se osigurala zaštita i dostojanstvo žena. Okin zaključuje da žene koje žive u više patrijarhalnoj kulturi od većinske kulture ne bi trebale biti manje zaštićene od muškog nasilja nego ostale žene. Postojanje duplih standarda zasigurno ne pridonosi ženama bilo da žive u manjinskoj ili većinskoj kulturi.

3.3. Pravo izlaza: Grupna prava i rodna nejednakost

U svom posljednjem radu na temu multikulturalizma i grupnih prava "*Mistresses of Their Own Destiny*"³¹: *Grup Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit*³² objavljenom 2002. Okin ostaje pri prvotnom stajalištu o sukobu multikulturalizma i feminizma i

³¹ Naslov "*Mistresses of Their Own Destiny*" Okin preuzima iz rada J. W. Douglasa. Originalni izraz koji Douglas koristi je *masters of their own destiny* govoreći o neizbježnim posljedicama isključivanja djece iz sustava obrazovanja koje roditelji, ne tako rijetko, čine radi svoje kulturne pozadine. Sama suština izraza govori o djeci koja bi trebala imati pravo odluke kad se radi o njihovoj budućnosti odnosno biti gospodari svoje sudbine. Okin frazu mijenja u *misstresses of their own destiny* što, kako sama kaže, dovodi do neizbježne ironije, budući da ne postoji prikladan izraz koji se odnosi na mlade djevojke bez da se upotrijebi riječ koja neminovno ima seksualnu konotaciju te čini poveznicu s muškarcima. Inače, riječ *misstres* u prijevodu ima značenje ljubavnice ali i gospodarice.

³² Moller Okin, S., " '*Mistresses of Their Own Destiny*': Grup Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics*, 112 (2002), str. 205-230.

URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/324645>

odbacivanju grupnih prava kao prihvatljivog rješenja za kulturne manjine. U ovom slučaju glavnina rada odnosi se na pravo koje se tiče izlaza ili napuštanja matične kulture a koje je ženama u kulturnim i vjerskim manjinama dodatno otežano zbog rodne nejednakosti kojoj su od rođenja izložene.

Kao što je već iznosila u prethodnim radovima, Okinova još jednom učvršćuje svoje stajalište odnosno rezerve spram multikulturalističkog zalaganja za grupna prava. Još jednom ponavlja kako postoji nesuglasje između feminističkog projekta postizanja ravnopravnosti među spolovima i multikulturalističkog nastojanja za priznavanjem grupnih prava kulturnim i vjerskim manjinama. Mnogi argumenti za priznavanjem prava ili izuzeća za kulturne i vjerske manjine (pa čak i one koje su po svom unutarnjem uređenju neliberalne) zasnivaju se na liberalnim premisama, bilo da je u pitanju individualna autonomija ili tolerancija prema različitim životnim navikama. No, dosljedna obrana takvih prava, tvrdi Okin, mora osigurati da barem jedno individualno pravo - pravo pojedinca na izlaz iz izvorne kulturne zajednice – nadvlada svako grupno pravo. Svaki branitelj grupnih prava trebao bi prepoznati kako pojedinci moraju imati ne samo formalno pravo slobode nego i u suštini biti više ili manje slobodni napustiti svoju izvornu kulturnu ili vjersku zajednicu odnosno imati stvarno pravo na izlaz. Jer ne imati mogućnost odlaska iz grupe u kojoj je pojedinac odrastao i pronalaska alternativnog načina života predstavlja nasilno kršenje prava na slobodu koje je osnova liberalizma. Uzevši sve ovo u obzir, Okin navodi kako je zaista čudno da se u literaturi o grupnim pravima u sklopu multikulturalizma toliko malo pažnje posvećuje ovom problemu. Očigledno je da Okinovu zabrinjava činjenica kako pojedinci, ovisno o svom kulturnom podrijetlu, imaju različite šanse za odlazak iz svoje zajednice. No, u kulturnim i vjerskim zajednicama (za čija se prava neumorno zalažu mnogi liberalni teoretičari) žene imaju daleko manju šansu nego muškarci upotrijebiti pravo na izlaz. Okin napominje da žene ni ne moraju (iako to često jesu) biti formalno diskriminirane da bi tome bilo tako. No za spolnu diskriminaciju, za razliku od drugih oblika diskriminacije, najčešće je svojstveno prakticiranje unutar privatne sfere, daleko od pogleda javnosti. Ali kakva god ona bila, javna ili privatna, djevojkama i ženama u kulturnim i vjerskim grupama smanjuje ili onemogućava šanse za bijeg iz takvog okruženja. Stoga bi svaki liberalni teoretičar koji se zalaže za grupna prava

kulturnih ili vjerskih manjima (posebice onih neliberalnih) trebao biti duboko zabrinut zbog ovakve nejednakost, zaključuje Okinova.

3.3.1. Rodni i drugi oblici nejednakosti u teorijama o grupnim pravima

U argumetima za priznavanjem grupnih prava problem spolne diskriminacije spominje se usputno i kratko. Takvo poimanje problema, nerijetko, predstavlja poseban status ali u negativnom smislu, tvrdi Okin. Na taj se način spolna diskriminacija ne percipira kao stvarna diskriminacija niti joj se posvećuje toliko pažnje kao drugim oblicima diskriminacije. Zahtjeve za rodnom jednakošću ponekad je, iznosi Okinova, doista teško pomiriti sa kulturnim i vjerskim praksama različitih grupa koje traže poseban status i/ili prava. Ali svaki ozbiljni liberalni teoretičar, koji se između ostalog zalaže za grupna prava kulturnih manjina, ne bi trebao zaboraviti na činjenicu da polovicu svjetske populacije odnosno pojedinaca/individua čine žene i da je njihov status jednako važan kao i status muške polovice društva. Svaka teorija koja se zasniva na poštivanju slobode i dobrobiti pojedinca ne može ignorirati ili se marginalno osvrnati na problem spolne diskriminacije.

Okin se u ovom dijelu osvrće na teorije liberalnih zastupnika grupnih prava koji u svom izlaganju prelaze preko ili samo usputno spominju problem spolne diskriminacije (posebno unutar patrijarhalnog društva, kakva su, po Okinovu mišljenju, većina grupa koja traže posebna prava) ne dajući mu dovoljno niti jednako prostora kao drugim oblicima diskriminacije. Prvi primjer odnosi se na rad Josepha Raza "Multiculturalism: A Liberal Perspective".³³ U svom radu Raz se zalaže za priznavanjem grupnih prava kulturnim manjinama jer je "puno i neograničeno članstvo u respektabilnoj i progresivnoj kulturnoj grupi"³⁴ preduvjet ostvarenja slobode i dobrobiti pojedinca. No, Raz smatra kako kulturni sadržaji mogu biti podvrgnuti kritičkoj analizi na temelju koje treba donijeti odluku koje kulturne grupe mogu/zaslužuju biti nosioci posebnih prava a koje ne. Kako sam Raz iznosi, "očito" je koje kulturne grupe trebaju biti izuzete od posebnog statusa. Kulturne

³³ vidi Raz, J. "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, Winter 1994, str. 67-79.

³⁴ Raz, op. cit. (bilj. 33.), str. 69.

grupe koje se odnose represivno prema svojih članova kao što su robovlasničke, rasno diskriminirajuće te homofobne kulture očiti su primjeri. Takve je kulture, smatra Raz, moguće podržati samo u onoj mjeri u kojoj je moguće neutralizirati njihova opresivna stajališta i na neki način ih kompenzirati (npr. mogućnošću napuštanja grupe). Okin smatra kako je uistinu neočekivajuće i šokanto što Raz na svoju listu ne uključuje ni patrijarhalna ni seksistička društva. Umjesto toga, on se rodne nejednakosti dotiče na jednom drugom mjestu unutar rada i na sasvim drugačiji način implicitno umanjujući, po Okinovu mišljenju, ozbiljnost problema spolne diskriminacije. Raz problem uvodi ilustrirajući činjenicu kako ono što se u kontekstu jedne kulture ne smatra manje vrijednim ili opresivnim, u kontekstu druge – više multikulturalne – može poprimiti opresivnu konotaciju. U gotovo svim kulturama, čak i u onima koje se jednako odnose spram svih svojih članova, postoji distinkcija između žena i muškaraca na području socijalnih odnosa, odabira posla i zanimanja, u preokupacijama, slobodnim aktivnostima, obrazovnim i kulturnim aspiracijama i ostalim rodno-specifičnim razlikama. No, ta distinkcija ne implicira status inferiornosti bilo kojeg spola. Stoga, nema ništa loše u rodno-senzibilnim kulturama dokle god kulturna zajednica uspijeva u socijalizaciji svojih članova da prihvate takvu senzibilizaciju i ne doživljavaju je kao nejednakost ili inferiornost. Ako bismo takav slučaj senzibiliziranja rodni razlika, smatra Raz, prenijeli u drugačiji kulturni kontekst gdje je rodna determinacija mogućnosti praktički rijetkost tada bi prenijeta kultura bila transformirana u opresivnu kulturu. Ono što dovodi do takve promjene, tvrdi Raz, neuspjeh je kulture da svoje mlade članove socijalizira da prihvate takvu razliku odbacujući ideje koje prevladavaju u dominantnoj kulturi. Kasnije prevladavajuće koncepcije spolne nediskriminacije i svepristune debate o feminizmu dovele su do tzv. filtriranja preko kulturnih granica uzrokujući drugačiju percepciju statusa žena unutar manjinske kulture, koji se često puta smatra inferiornim u odnosu na muškarce, a posljedično i do drugačijeg poimanja kulturnih praksi čineći ih opresivnim.

Okin se ne slaže s ovakvim Razovim objašnjenjem spolne (ne)diskriminacije. Pita se zašto bi feministice i prevladavajuća nediskriminacija nečije kulturne prakse, ako, kao što Raz tvrdi, pojedincu osiguravaju jednake mogućnosti neovisno o spolu, dobrobiti i osnove slobode, u novom kontekstu razumije drugačije? Ako takve kulture nisu ranije

bile opresivne kako bi ih prelazak u novi kulturni kontekst učinio opresivnima?³⁵ Okin navodi kako se Razovo objašnjenje spolne (ne)diskriminacije i opresivnosti očito zasniva na subjektivnoj procjeni pojedinca a mlade žene su te koje se sada nisu sposobne socijalizirati i prilagoditi kako bi ih prihvatile. Postavlja se pitanje zašto Raz ne dopušta istu takvu fleksibilnost (ili drugačije razumijevanje problema) kad su u pitanju drugi oblici diskriminacije? Čini se da Raz, primjećuje Okin, uopće ne dopušta da robovlasničke, rasno diskriminirajuće te homofobne kulture isto tako nisu opresivne osim ako ih njihovi ugnjetavani članovi ne percipiraju kao takve. Žene i odnos prema njima Raz očigledno drugačije shvaća. Sama činjenica da su žene socijalizirane u različitim mjerama u svoj inferiorni status čini ih manje potlačenima. S takvim poimanjem Okin se ni u kojoj mjeri ne slaže navodeći još jednom kako je spolna diskriminacija jednako ozbiljan problem kao i svaki drugi oblik diskriminacije kojem se treba pristupiti s jednakim zanimanjem i brigom.

Drugi primjer koji Okin navodi u svom radu tiče se rasne diskriminacije i spolne diskriminacije u dva, po Okinovu mišljenju, vrlo slična slučaja. Ona i ovim primjerom želi pokazati kako se spolnoj diskriminaciji pridaje manja važnost nego drugim oblicima diskriminacije. Iznosi primjer u sklopu teorije o grupnim pravima u radu "Two Concept of Liberalism" Wiliama Galstona.³⁶ Galston analizira svoju teoriju "države različitosti" (koja bi, kako sam tvrdi, trebala ustupiti znatnu slobodu kulturnim manjinama uključujući i one religijske koje ne poštoju vrijednosti individualne autonomije iako moraju zadovoljavati određene uvjete i kriterije) na primjeru dva slučaja. Prvi slučaj tiče se američkog sveučilišta Bob Jones koje je svojim studentima zabranjivalo interrasne odnose na religijskoj osnovi kako bi zadržalo status oslobođenog poreznog obveznika. Vrhovni sud

³⁵ Okin ističe kako ne želi negirati činjenicu da ponekad novi društveni kontekst može neke kulturne prakse učiniti nepodnošljivima za žene. Tu navodi primjer poligamnih imigrantskih obitelji u Francuskoj. U razgovorima sa ženama koje su živjele u takvoj strukturi doznalo se kako su takvu praksu u svojoj matičnoj državi (područje sjeverne Afrike) smatrale prihvatljivom i donekle podnošljivom budući da je svaka supruga imala svoju kolibu a samim time i privatnost. Dok je u kontekstu života u Francuskoj takva praksa predstavljala frustraciju i nezadovoljstvo. Smještaj u Francuskoj, prilagođen nuklearnoj obitelji, nije zadovoljavao potrebe privatnosti i intime svake od supruge pa je u tom kontekstu suživot postao nesnošljiv. Ovdje je jasno kako je došlo do ženske promjene u percepciji kulturne prakse preseljenjem u novi kontekst.

³⁶ Vidi Galston, W. A., "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105 (1995), str. 516-534.

URL: <http://www.jstor.org/stable/2382140>

odbacio je takav zahtjev (što podržavaju i Okinova i Galston) obrazlažući kako se slobodno prakticiranje religije (zaštićeno Prvim amandmanom) u pravilu ne odnosi na udruženja koja svoje unutarnje poslove provode na način koji je oprečan osnovama javne namjene a koje uključuju vladin napor u suzbijanju i iskorijenjivanju rasne diskriminacije.

U drugom slučaju, religijska škola u Daytonu (Ohio) prekida radni odnos s trudnom (udatom) učiteljicom pravdajući svoje postupke religijskim vrijednostima prema kojima majka s malom djecom ne bi trebala biti uključena u plaćeni radni odnos izvan svog doma. Predmet se našao i ovog puta na Vrhovnom sudu koji je isključenje učiteljice iz radnog odnosa ocijenio spolno diskriminirajućim činom ističući kako religijske institucije ne mogu zahtijevati potpuno izuzeće od državnih regulativa posebno ako na bilo koji način ugrožavaju, diskriminiraju ili oduzimaju prava pojedinca. No, Galton se u drugom slučaju ipak ne slaže s odlukom Vrhovnog suda. Smatra kako se u ovom slučaju moglo ishoditi prihvatljivo rješenje koje bi dalo prednost slobodnom upražnjavanju zahtjeva. Okin navodi kako je zanimljivo da Galton spominje neupitnu ozbiljnu povredu kroz gubitak posla radi religijskih razloga no nigdje ne spominje spolnu diskriminaciju u kontekstu ovog slučaja. On tvrdi da je postupak škole u Daytonu bilo propovijedanje i prakticiranje osebujnih vjerskih pogleda a neodobravanje i zabrana u ovom slučaju bi značili prisilu na konformizam s većinskim uvjerenjima i praksama o rodu. No Okin se pita zašto i kako je Bob Jones slučaj drugačiji od Dayton slučaja? Okin navodi kako u prvom slučaju Galton smatra da vjerska institucija nema i ne smije imati dopuštenje primjene rasne diskriminacije, dok u drugom slučaju smatra kako religijska institucija nema, ali bi trebala imati, dopuštenje prakticiranja spolne diskriminacije. Iz toga se implicitno može zaključiti kako za Galtona spolna diskriminacija predstavlja manje uvredljivu praksu nego rasna. Galton tvrdi kako u drugom slučaju postoji mogućnosti prava na izlaz. Budući da religijska zajednica ne koegzistira s političkom, učiteljica iz Daytonu imala je sigurno i dostupno pravo izlaza iz religijske zajednice a samim izlaskom bi imala široku lepezu mogućnosti zapošljavanja u drugim javnim školama. No, Okin tu tvrdnju smatra problematičnom iz dva razloga. Prvo, studenti iz Bob Jones sveučilišta su također imali mnogo opcija izlaza iz religijske institucije. Mogli su se, na primjer, odlučiti za studiranje na drugom religijskom nerasističkom sveučilištu ili pak sekularnom. Ali Galton ne primjenjuje svoje mišljenje o pravo na izlaz na ovaj prvi slučaj, navodi Okin. On

očito smatra kako takvo pravo nije primjenjivo u slučaju rasne diskriminacije dok je primjenjivo u slučaju spolne. Drugo, pretpostavimo da su studenti iz prvog slučaja i učiteljica iz drugog uistinu religijski fundamentalisti koji se ne slažu s rasističkim odnosno seksističkim stajalištima svoje religijske zajednice. Pretpostavimo isto tako da obje skupine za cilj imaju promjenu unutar religijske zajednice a ne izlaz iz nje. U tom slučaju Galtonova analiza dala bi šansu za promjenu jedino u prvom slučaju vezanom za rasnu diskriminaciju ali ne i u drugom. No, važno je napomenuti, ističe Okin, kako su šanse za izlaz daleko izvan dosega interesa pojedinaca uključenih u zajednicu. Postojanje takvih prava održava se kako bi opravdalo opresiju ili utišavanje neslaganja unutar zajednice. Princip da oni koji se ne slažu s praksama i uvjerenjima grupe, ili se smatraju ugroženima, mogu otići, vjerojatnije pojačava konzervativna nastojanja unutar grupe onemogućujući potencijalnim reformatorima uvođenje promjena i osnažujući one koji žele očuvati postojeću hijerarhiju i uvjerenja i prakse od mijenjanja.

Treći primjer nedovoljno ozbiljnog pristupa spolnoj diskriminaciji u odnosu na druge oblike diskriminacije Okin nalazi u teoriji Chandrana Kukathasa. Kukathas je s vremenom, tvrdi Okin, samo zaoštrio svoje stajalište o ekstremnoj toleranciji prema neliberalnim manjinskim grupama. U svom članku iz 1992. "Are There Any Cultural Rights" Kukathas ipak postavlja određena ograničenja na kulturne i vjerske prakse koje bi, po njegovu mišljenju, trebale biti zaštićene od intervencije šireg društva.³⁷ Ta se ograničenja, obzirom na priznavanje prava na izlaz, odnose na poštovanje nekih liberalnih normi kao što su zabrana ropstva (prisilnog i dobrovoljnog) te fizička prisila. Generalo bi, navodi Kukathas, bili vezani liberalnim prohibicijama koje uključuju svako okrutno, nehumano i ponižavajuće postupanje. Okin se pita je li Kukathas mislio kako bi grupa trebala svojim članovima dopustiti pravo napuštanja zajednice ukoliko se potuže na takav tretman budući da inicijalno navodi pravo na izlaz? Ili bi, u slučaju nedozvoljenog postupanja, država trebala intervenirati kako bi spriječila takve okrutne prakse? Čini se kako Kukathas ipak misli ovo prvo budući da odlomak zaključuje s izjavom kako će

³⁷ Okin navodi kako se Kukathasova pozicija o toleranciji šireg društva prema kulturnim manjinama vremenom samo učvrstila. U svom prvotnom članku iz 1992. o grupnim pravima i nedavno objavljenima (kad kažem "nedavno" mislim u kontekstu dok se ova debata bila aktivna) Kukathas zadržava isto čak i čvršće stajalište spram grupnih prava. Stoga Okin u ovom prikazu prati njegova ranija i recentna stajališta.

kulturne grupe koje ustraju u kršenju takvih normi jednostavno izumrijeti ako njihovi pobunjeni članovi budu ostvarili svoje primjenjive zahtjeve protiv grupe. No to nikako nije poželjna niti održiva opcija za zlostavljane članove grupe posebice za (nemoćnu) djecu te žene kojima je ona često manje dostupna ili čak neostvariva u odnosu na muškarce. U svojim recentim člancima Kukathas zaoštrava svoju poziciju navodeći kako bi liberalna država trebala tolerirati prakse koje se uzimaju kao neliberalne. Neke od tih praksi, navodi Okin, pogađaju djecu oba spola čiji roditelji ili grupa trebaju, po Kukathasovu mišljenju, imati dopuštenje ograničavanja socijalizacije kako bi smanjili njihove mogućnosti za pripremu života izvan zajednice, zatim podvrgavanje visokorizičnim obredima inicijacije te čak odbijanje konvencionalne medicinske pomoći u životnoj opasnosti. Prakse koje Kukathas odobrava tiču se naravno i žena. Klitoridektomija, uskraćivanje prava na vlasništvo, onemogućavanje obrazovanja i prisilni brakovi samo su neke od takvih praksi. Teško je, zaključuje Okin, pomiriti Kukathasovo stajalište o netoleranciji ropstva i fizičke prisile s odobravanjem ekstremnih praksi koje se tiču žena i djece. Ako su okrutne, nehumane i ponižavajuće prakse isključene kako onda prakse kao što su klitoridektomija ili prisilni brakovi mogu biti tolerirane? Izgleda da su dvostruki standardi na snazi kad je riječ o spolnoj i drugim oblicima diskriminacije, završava Okin.

3.3.2. Kulturni čimbenici koji utječu na pravo izlaza

Zbog generalne tendencije većine kultura za kontrolom nad životima mladih djevojaka i žena, njihova mogućnost izlaska iz svoje matične kulture obično je znatno manja i ograničenija od one koje imaju muškarci. Različiti su faktori³⁸, iznosi Okin, koji mogu utjecati na mogućnost izlaska iz kulture podrijetla, ali svakako najznačajniji utjecaj imaju oni kulturno utemeljeni. Jedan od takvih čimbenika svakako je nedostatak obrazovanja koji, u većini svjetskih kultura, više pogađa djevojčice nego dječake. To je

³⁸ Okin navodi kako je siromaštvo jedan od faktora koji znatno utječe na nedostatak ili izostanak obrazovanja. No, kulturni čimbenici su zasigurno jednako važan faktor budući da i najsiromašnije i najbogatije države (one s dugotrajnom patrijarhalnom tradicijom i kulturnim naslijeđem) imaju jedne od najvećih razlika između ženske i muške nepismenosti.

posebice slučaj u siromašnim zemljama gdje obrazovanje nije besplatno i mnoge obitelji ne mogu priuštiti djeci dugotrajno obrazovanje ali i u kulturnom kontekstu gdje se od djevojčica (a ne dječaka) očekuje veća angažiranost oko mlađih članova obitelji i kućanskih poslova. Međutim, to je slučaj i kod mnogo bogatijih društava, posebice muslimanskih. Čimbenici koji utječu na deprivaciju obrazovanja djevojaka uključuju uglavnom religijska i druga kulturna uvjerenja da je ženina najvažnija uloga rađanje i odgajanje djece te bračne dužnosti i briga o domaćinstvu. Stope nepismenosti obzirom na spol najbolje prikazuju u kolikom su žene zaostatku u odnosu na muškarce kad je u pitanju obrazovanje. Razlike u stopama nepismenosti između žena i muškaraca na primjeru dvije najmnogoljudnije države Kine i Indije (koje su još uvijek na različite načine patrijarhalne) imaju sljedeće omjere: 27 posto: 10 posto i 62 posto: 35 posto. No ne utječe samo nedostatak obrazovanja na buduće potencijalno pravo izlaza djevojaka i žena iz kulture podrijetla; jednako tako utječe i ono što im je obrazovanje pružilo tijekom svog procesa. U Sjedinjenim Američkim Državama kršćanski fundamentalisti zatražili su da se njihovu djecu, čak i u javnim školama, zaštiti od bilo kakvih alternativnih sadržaja koji ne uključuju enkulturaciju u stroge rodne uloge tvrdeći da je to u skladu s njihovom vjerskom istinom. Danas u SAD-u veliki broj djece pohađa fundamentalističke kršćanske i katoličke škole koje (p)održavaju rodnu nejednakost i stroge rodne uloge. Česta poruka upućena mladim djevojkama je da su neravnopravne s muškarcima i da je njihova prikladna životna uloga brinuti se o obitelji i pokoravati svojim muževima. Mnogi liberalni teoretičari, iako se zalažu za mogućnost istupanja iz kulturne grupe kad su pitanju neliberalne kulture, smatraju kako roditelji imaju pravo definirati i ograničiti obrazovanje svoje djece.

Ostale kulturne prakse koje mogu znatno ograničiti ili onemogućiti ženinu mogućnost napuštanja svoje kulture svakako su rano ili prisilno stupanje u (dogovoreni) brak i druge prakse koje rezultiraju mnogim nejednakostima unutar bračne zajednice kao što su istupanje iz braka odnosno mogućnost razvoda i napuštanja bračne zajednice. U mnogim kulturnim grupama djevojke se udaju jako mlade (dok su još djeca iako kohabitacija obično počinje tek nakon puberteta) i brakovi su obično unaprijed dogovoreni bez obzira na njihove preferencije o vremenu udaje ili izboru životnog partnera. Kao razloge za rano stupanje u brak zajednice, koje prakticiraju takve običaje, nerijetko navode kako ono osigurava djevičanstvo mlade žene prije stupanja u brak, navikavanje na suživot

sa muževljevom obitelji i, naravno, mogućnost roditelja da imaju zadnju, ako ne i jedinu, riječ u odabiru bračnog partnera. Rani i dogovoreni brakovi, između ostalog, imaju golem utjecaj na prekid obrazovanja djevojke od koje se očekuje da se brine o mužu i djeci. Sami prekid obrazovanja znači male ili nikakve šanse za osamostaljenjem i ulaskom u brak žena postaje potpuno ovisna o mužu i njegovim roditeljima. U takvim okolnostima djevojke i žene nemaju prostora za manevriranje niti odlučivanje kakvim životima žele živjeti. Njihove šanse za izlazak iz kulturne grupe su neznatne. Također, u mnogim kulturnim grupama gdje se provode ovakvi običaji ženi je puno teže dobiti razvod nego muškarcu i dobiti skrbništvo nad svojom djecom.³⁹ Svi ovi faktori, dakako, ograničavaju njezine mogućnosti izlaska bilo iz bračne zajednice ili kulturne grupe.

Sveukupna socijalizacija kroz koju djevojke prolaze i očekivanja koja se stavlja pred njih u mnogim kulturama nepovoljno utječu na razvoj samopouzdanja koji pojedincima predstavlja nužnu kvalitetu za planiranje načina života i dosljedno provođenje tog plana i izbor, ukoliko to žele, drugačijeg načina života izvan kulture u kojoj su rođeni. Bez kulturnog konteksta koji omogućava razvoj jasne predožbe o sebi teško je pojmiti, kaže Okin, da će žena biti u mogućnosti kontrolirati svoj život i uopće pomisliti na izlaz kao opciju. Kulturne prakse koje se tiču žena i djevojaka utječu na odnos između spolova, grupna prava i stvarnu mogućnost izlaza u kontekstu mnogih liberalnih država. U multikulturnim liberalnim državama, gdje postoje grupna prava, seksističke predrasude unutar različitih kultura mogu djevojkama i ženama ozbiljno ugroziti i/ili ograničiti pristup obrazovanju, negativno utjecati na njihove životne odluke i status unutar braka i (p)održati već podređenu ulogu u kontekstu socijalizacije. U kontekstu liberalne države čija je većinska kultura manje patrijarhalna od većine imigrantskih grupa i ostalih indigenih naroda i vjerskih zajednica, koje su stvarni ili potencijalni zahtjevatelji posebnih grupnih prava, vrlo je vjerojatno da će ta prava imati negativne učinke po obrazovanje žena i status unutar bračne zajednice.

³⁹ U mnogim patrijarhalnim kulturama, posebice islamskoj, ukoliko žena odluči napustiti muža skrbništvo nad djecom u većini slučajeva pripada njemu i njegovoj obitelji. Ako žena i dobije skrbništvo muž joj nije dužan plaćati alimentaciju a bez novčanih primanja žena se ne može skrbiti o njima. Muškarcu je mnogo lakše opravdati razvod i ostaviti ženu i zadržati djecu (a uz to i naći novu suprugu) nego što je to ženi.

U mnogim kulturnim grupama, nastavlja Okin, koje danas čine značajne manjine u SAD-u, Kanadi i Europi, roditelji svoje kćeri stavljaju pod znatno veća ograničenja nego njihovu braću. Okin navodi rezultate nedavne studije⁴⁰ Laurie Olsen na uzorku prve generacije imigrantskih adolescenata u urbanoj Kaliforniji. Olsen je, iznosi Okin, pokazala kako su djevojčice izložene velikim pritiscima i očekivanjima od roditelja s jedne strane, a s druge od okoline znatno drugačije kulturne pozadine. Kao i dječaci, imigrantske djevojke prolaze traume zbog kulturne različitosti i činjenice da se nalaze u stranoj zemlji gdje moraju naučiti engleski jezik što je brže moguće. Isto tako, i jedni i drugi doživljavaju rasne i kulturne predrasude i isključujuće postupanje od strane većinske kulture. No, za razliku od dječaka, djevojke nose i dodatni teret patrijarhalnih stavova svoje kulture i očekivanja za odgovornost očuvanja te iste kulture. Njima je, za razliku od dječaka, rijetko dopušteno odlučivati na koji način žele balansirati između većinske kulture i kulture u kojoj su rođene ili izabrati između njih dvije. Od njih se očekuje da održavaju svoju kulturu rađanjem novih članova koji će imati isti izvorni kulturni identitet kao i one same. Stoga njihovi roditelji već od rane dobi kontroliraju njihove živote – način odijevanja, sudjelovanje u izvanškolskim i društvenim aktivnostima, izbor oko daljnjeg školovanja, zaposlenja, vremena ulaska u brak i budućeg muža. Za one djevojke koje žele postati "Amerikanke" ograničenja mogu biti veoma gruba te mnoge od njih lažu roditeljima o svojim postupcima i vremenu provedenom izvan kuće kako bi izbjegle dodatne kazne. No, za neke od njih izlaz iz kulturne grupe uopće ne predstavlja opciju. Djevojke su najčešće jako vezane uz svoje roditelje i zajednicu u kojoj žive pa iako osjećaju izvjesnu nepravdu i protive se prijevremenoj udaji, budućem mužu ili prekidu školovanja njihovo je razmišljanje daleko od opcije napuštanja obitelji i grupe. S takvom dilemom se susrela i jedna indijska studentica s Fijia, prenosi Olsen. Iako je bila suočena s mogućnošću prisilnog braka nije željela razočarati svoje roditelje i proturječiti im. Za njezine roditelje i kulturu veoma je važno sklapanje braka između pripadnika vlastite kulturne grupe, stoga nije dolazilo u obzir da se uda za bilo koga drugog osim Muslimana. Iako je imala formalno pravo na izlazak iz svoje kulture i zakonsko pravo prijaviti svoje roditelje te izbjeci prisilni brak, za nju nijedna od tih opcija nije bila prihvatljivo rješenje. Čini se da teoretičari, nastavlja Okin, koji pravo izlaza koriste kao protutežu ili ublažavanje

⁴⁰ vidi Olsen, L., *Made in America: Immigrant Students in Our Public Schools*, New Press, New York, 1997.

diskriminacije ili zlostavljanja unutar kulturne grupe ne shvaćaju ili ne uzimaju u obzir dubinu stečenih kulturnih "privjesaka" koji mogućnost izlaza mogu učiniti ne samo nepoželjnom nego i nezamislivom.

3.3.3. Formalno i stvarno pravo izlaza

Svi liberalni teoretičari, koje je Okin spomenula u ovom radu, slažu se u jednoj stvari – kulturna grupa mora omogućiti svojim članovima pravo izlaza iz grupe. Koliko je to pravo uistinu i realno ostvarivo, pitanje je koje zabrinjava Okin. Nijedan od gore navedenih teoretičara, iznosi Okin, ne nudi rješenje stvarnog problema izlaza iz kulturne grupe. Jedno je osigurati formalno pravo izlaza za djevojke i žene koje njihova kultura diskriminira a sasvim drugo je omogućiti izlaz kao realnu, poželjnu i prihvatljivu opciju. "Kao što smo, između ostalog, mogli vidjeti za djevojke a posebice žene formalna prava na izlaz predstavljaju manje nego zadovoljavajuću palijativu za opresiju iz nekoliko razloga"⁴¹, navodi Okin. Prvo, djevojke i žene su često uspješno socijalizirane u prihvaćanju svoje podređene uloge i kulturnih praksi koje bi, da žive u manje seksističkom i liberalnijem kulturnom okruženju, vrlo vjerojatno smatrale opresivnima. Drugo, mnoge kulture su više sklone obrazovno prikratiti djevojčice nego dječake. Bez obrazovanja, koji pojedinca priprema za alternative načine života, nema osnove ni za realnu ni za materijalnu mogućnost prava na izlaz. Treće, u mnogim kulturama djevojke i žene su od početka podvrgnute kontroli najprije od svojih roditelja koji odlučuju o obrazovanju, vremenu udaje i izboru budućeg supruga a potom i od strane svojih muževa. Ako je žena mlada ušla u brak bez ikakve samostalne materijalne sigurnosti i uz to rano rodila djecu (što se od nje najčešće i očekuje kao potvrda plodnosti), njezine šanse za izlaz iz bračne zajednice a pogotovo kulturne ozbiljno su ugrožene. Međutim, kao što smo mogli vidjeti na primjeru muslimanske studentice s Fidžija, nastavlja Okin, izlaz iz kulturne grupe za mnoge žene uopće nije željena ili isključiva opcija. Mlade žene svoju obitelj i kulturu iznimo cijene i poštuju iako trpe zbog tiranskih i ponižavajućih aspekata svoje kulture.

⁴¹ Moller Okin, S., " 'Mistresses of Their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics*, 112 (2002), str. 224.

Samo pravo na izlaz nedostatno je, iznosi Okin, kako bi opravdalo neliberalne prakse posebno u slučaju ako izlaz nije željena opcija. U slučaju mlade učiteljice iz Daytona koja je željela nastaviti raditi i nakon rođenja djeteta izlaz nije bila željena i očekivana opcija. Ovakvom vrstom prisilnog izlaska sprječava se one članove unutar grupe koji je žele iznutra liberalizirati i promijeniti da imaju ikakvu šansu to učiniti. Čak i gola mogućnost izlaza za takve neistomišljenike unutar grupe nedovoljna je u postizanju onoga što drugi uzimaju zdravo za gotovo: izbor između napora za postizanje promjena i borbe za svoja prava unutar kulturne grupe i izlaza iz nje ako smatraju neke kulturne prakse nepotrebno ograničavajućima.

Prava na izlaz ne nude pomoć ženama niti drugim potlačenim članovima grupe koji su jako vezani uz svoje kulture ali ne i uz njihova opresivna stajališta. Bilo bi daleko poželjnije, s njihova gledišta, da se šire društvo pozabavi diskriminacijom kojoj su izloženi kao što bi učinilo i za druge građane. Okin navodi kako nijedan od teoretičara koje je gore spomenula nije ponudio adekvatno rješenje za potlačenu skupinu ženama kojima izlaz iz kulturne grupe ne predstavlja zamislivu a kamoli željenu opciju. Kakvu realnu mogućnost izbora ima jedna sedamnaestogodišnja djevojka koja je prisiljena birati između nastavka školovanja, udaje za potpunog stranca ili napuštanja vlastite obitelji i kulture za koju je od rođenja usko vezana? Izbor između totalne pokorenosti i totalne alijenacije? Je li to izbor koji bi jedna kulturna grupa unutar liberalne države trebala staviti pred svoje članove, pita se Okin?

Okin zaključuje kako liberalna država ne samo da ne bi trebala podržati grupna prava ili izuzeća od zakona za kulturne i vjerske manjine koje diskriminiraju ili tlače žene nego bi trebala primjenjivati individualna prava protiv takvih grupa kad se ukaže prilika i ohrabrivati sve grupe unutar svog okružja da se protive takvim opresivnim i ograničavajućim praksama. Ne učiniti to, iz perspektive liberala koji prava žena, djece i ostalih ranjivih skupina shvaća ozbiljno, znači dopustiti toleranciji različitosti da podivlja.

4. MULTIKULTURALISTIČKI ODGOVOR NA KRITIKU

U ovom poglavlju slijedi niz odgovora multikulturalističkih teoretičara na Okinovu kritiku. Najprije će biti navedeni oni koje i sama Okin spominje u svojim člancima a čiji su odgovori obuhvaćeni publikacijom *Is Multiculturalism Bad for Women?* a zatim i neki drugi teoretičari koji su bili uključeni u raspravu/debatu oko multikulturalizma i feminizma.

4.1. Liberalna samodopadljivost

U svom odgovoru⁴² na Okinovu kritiku Will Kymlicka na početku iznosi kako se uglavnom slaže sa osnovim tezama njene kritike – da liberalno egalitarni (ali i feministički) pristup multikulturalizmu mora obratiti posebnu pažnju na unutargrupne nejednakosti a posebice na rodne nejednakosti kada se radi o ispitivanju legitimnosti manjinskih grupnih prava. Ako promiču pravdu među etnokulturnim grupama, grupna prava su dopustiva. No, ako stvaraju ili pogoršavaju rodne nejednakosti unutar grupe, onda nisu opravdana niti dopustiva. Jer je pravda unutar etnokulturnih grupa jednako važna kao i pravda između njih.

U svom recentom radu Kymlicka je naglasio kako razlikuje dvije vrste grupnih prava. Prva se odnose na unutarnje restrikcije koje kulturne grupe zahtijevaju kako bi ograničile individualne izbore i odluke svojih članova u ime kulturne "tradicije" ili kulturnog "integriteta". Druga skupina grupnih prava odnosi se na izvanjsku zaštitu odnosno prava protiv sprječavanja društvenog i ekonomskog utjecaja šireg društva na manjinsku zajednicu. Takva prava mogu biti u obliku jezičnih prava, zajamčene politične reprezentacije, osnivanja etničkih medija, kompenzacije za povijesnu nepravdu ili regionalnog prijenosa moći. Kymlicka naglašava kako liberalna teorija o manjinskim grupnim pravima ne može i ne smije prihvatiti bilo kakva unutarnja ograničenja budući da krše autonomiju pojedinaca i izazivaju nepravdu unutar grupe. Međutim, izvanjska zaštita

⁴² Kymlicka, W., "Liberal Complacencies", U: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999, str. 31-34.

može pomoći u promicanju pravde među etnokulturnim grupama tako da članovi manjinske kulture imaju učinkovitu sposobnost promoviranja svojih interesa kao i većinsko društvo. "Okin ustvari smatra", kaže Kymlicka, "da je moja definicija 'unutarnjih restrikcija' preuska. Ja sam unutarnje restrikcije definirao kao zahtjeve grupa koji uključuju ograničavanje građanskih i političkih sloboda svojih individualnih članova, ali Okin ustraje da mogućnosti žena u propitivanju i revidiranju njihovih tradicionalnih rodni uloga mogu biti drastično ograničene čak i kada su im građanska prava formalno zagwarantirana u javnoj sferi."⁴³ Kymlicka se slaže s tom primjedbom navodeći kako mu nije bila namjera da se individualne slobode interpretiraju na čisti formalni ili pravnički način. Isto tako napominje da bi se rodna nejednakost, za koju Okin kaže da se najviše javlja u privatnoj sferi, mogla razmotriti i ubrojiti u unutarnje restrikcije. No, Kymlicka misli kako je njegova distinkcija grupnih prava vrlo jasna, stoga ne vidi razloga zašto liberali ne bi prihvatili i zalagali se za izvanjsku zaštitu koja može doprinijeti pravdi među grupama a istodobno odbacili mogućnost unutarnjih ograničenja slobode pojedinca. No, čini se da Okin misli kako feminizam treba biti duboko skeptičan prema samoj koncepciji manjinskih grupnih prava. Ona je, općenito, sklona u multikulturalizmu prije vidjeti neprijatelja nego li saveznika u borbi za inkluzivniju socijalnu pravdu.

Upravo je šteta da Okin smatra kako su feminizam i multikulturalizam dvije suprostavljene strane. Ipak, oba pristupa ukazuju na nedostatak tradicionalne liberalne koncepcije individualnih prava. U svojim ranijim radovima Okin je naglašavala kako jednakost žena ne može biti postignuta samo davanjem istih formalnih individualnih prava koja posjeduju i muškarci. Slično misle i multikulturalisti. Pravda među etnokulturnim grupama se ne može ostvariti osiguravanjem istih formalnih individualnih prava koja posjeduje većina. U oba slučaja, liberalizam je bio/ostao slijep na duboke nepravde i nejednakosti među različitim društvenim grupama pretpostavljajući društvo kao unificiranu i homogeniziranu tvorevinu. Konačno, i feminizam i multikulturalizam se utječu sličnim pravnim sredstvima za postizanjem jednakopravnosti.

Nadalje, Okin izjavljuje kako je zabrinuta oko stajališta da su manjine nedovoljno zaštićene individualnim pravima i činjenice da zahtijevaju prava nedostupna ostatku

⁴³ Kymlicka, W., "Liberal Complacencies", U: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999, str. 32.

stanovništva. Ali mnoge su feministice, kaže Kymlicka, navele točno takav argument po pitanju rodne jednakosti – da će istinsku jednakost jedino osigurati ženska prava koja neće biti dostupna muškarcima. Druge društvene grupe (lezbijke, gay populacija, invalidi i dr.) su zatražile slično pravo na specifične povlastice i izuzeća.

Okin je zabrinuta kako bi trenutna pomodna pažnja usmjerena prema multikulturalizmu mogla zasjeniti stariju borbu za rodnu jednakost. To je, naravno, istina za neke multikulturaliste, isto kao što je istina da su neke feministice bile slijepe na kulturne razlike. Stoga bi bilo pogrešno, zaključuje Kymlicka, u objema teorijama i praksama, misliti kako borba protiv rodne nejednakosti unutar etnokulturnih grupa zahtijeva poricanje ili umanjivanje postojanja nepravde među grupama.

4.2. Čija je kultura savršena?

Joseph Raz⁴⁴ izjavljuje kako se generalno slaže s Okinovom zabrinutošću. No, kako sam kaže, ne dijeli iste poglede koje Okin odobrava a niti neke od onih koje napada. Okin je svoju kritiku usmjerila na one zagovornike multikulturalizma koji su svoje obrane grupnih prava ograničile na grupe koje su po svom unutarnjem uređenju liberalne. Stoga se ne smatram krivim, govori Raz, za bilo kakve optužbe zbog zagovaranja protekcije distinktivnih kulturnih grupa ako je njihovo postojanje samo po sebi dobro ili je to dobro uvjetovano željom njihovih članova u vlastitu očuvanju. Iako smatra da, pod određenim uvjetima, kulturne grupe trebaju imati neka grupna prava, Raz ne vjeruje kako ta grupna prava igraju veliku ulogu u argumentu za multikulturalizam ili u implementaciji multikulturalističkih politika. Okin ne kritizira multikulturalistička grupna prava, kaže Raz, nego bilo kakvu zaštitu kulturne različitosti koja (p)održava opresivne kulturne prakse. No njezina kritika ima malo veze s grupnim pravima. Ono što sama predbacuje zagovarateljima kulturnih grupnih prava tiče se pojedinaca i individualnih prava, odnosno utjecaja kulturnih praksi na članove unutar zajednice, točnije na žene.

⁴⁴ Raz, J., How Perfect Should One Be? And Whose Culture Is? u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 79-84.

Ako bi samo kulturne grupe koje prihvaćaju i provode toleranciju i slobodu prema svojim ali i drugim članovima mogle biti nosioci multikulturalističkih mjera i programa, onda nijedna kultura ne bi ispunila takve uvjete. U tome je Okin, izjavljuje Raz, potpuno u pravo. Ali onda ni "mi" ne bi ispunili postavljene zahtjeve. Mogli bismo reći da "mi" predstavlja sve one koji nisu kandidati za beneficije i specijalne multikulturalističke mjere, odnosno "mi" kao većinski dio društva. Nas bi se isto tako moglo okvalificirati kao homofobe, rasiste, indiferentne prema slabijima, siromašnima i invalidima, baš kao i same manjinske grupe iako ne nužno na iste načine. Iako smo u recentoj prošlosti, barem neki od nas, poboljšali status žena i izborili se za njihova prava, još smo daleko od iskorijenjivanja nepravde prema ženama ali i drugim grupama u našem društvu. Kao što mi ne sumnjamo u legitimitet očuvanja naše kulture zbog nepravde prema ženama i mnogim drugim skupinama, tako isto ne bismo trebali dovoditi u pitanje ispravnosti očuvanja drugih kultura samo zato što postoji nepravda unutar njih.

Moramo, naglašava Raz, razlikovati generalne mjere u kontekstu multikulturalizma i mjere koje krše osnovna građanska prava i slobode. Među tipičnim generalnim mjerama možemo spomenuti obrazovanje kulturnih manjina na njihovom jeziku, učenje o njihovoj kulturi i religiji, podršku manjinskim kulturnim institucijama, omogućavanje zaposlenicima drugih kultura i religija izostanak s radnog mjesta radi kulturnih i vjerskih razloga, i u konačnici povećanje svijesti, razumijevanje i prihvaćanje kulturne različitosti u cjelini unutar populacije. Ne odbacujemo našu kulturu čak ni ako je smatramo prepunom opresivnosti i povreda ljudskih prava; mi je pokušavamo izmijeniti. Stoga ne bi smjeli donositi zaključke o bilo čijoj kulturi u kojima impliciramo izumiranje, napuštanje ili uništenje. Za većinu nas odbacivanje i uništenje naše kulture te početak života unutar druge kulture koja nam je strana nema nikakvog smisla.

Ako pomišljamo na poduzimanje koraka koji bi priveli kraju egzistenciju distinktivnih kulturnih grupa u našem okružju, to je samo zato što smo autsajderi u odnosu na te grupe.

Na neke načine Okinova, konstatira Raz, pokazuje veliku senzibilnost prema značenju socijalnih praksi. Ali u drugima se čini kako je nekako slijepa na njih, posebice kad su u pitanju društvena uređenja koja mogu imati različito društveno a samim time i moralno značenje u drugačijem kulturnom kontekstu. To za posljedicu ima njeno oštrije

prosudivanje drugih kultura nego kulture kojoj ona pripada, jer je instiktivno osjetljiva na kontekst vlastite kulture pa je samim time sklonija krivo ju protumačiti.

Multikulturalističke mjere trebaju težiti omogućiti kulturnoj grupi prilagodbu i promjenu prema novom obliku postojanja unutar većinskog društva istovremeno održavajući njihov integritet, ponos u njihovu identitetu i kontinuitet s njihovom prošlošću i drugim članovima iste kulture u različitim državama.

4.3. Moralno raznoliko društvo

Većina današnjih liberala, primjećuje Parekh⁴⁵, iskazuje više razumijevanja i podrške prema neliberalnim zajednicama smatrajući kako trebaju imati pravo na očuvanje svojih kultura. No, ono što ih trenutno zabrinjava je činjenica da su spomenute zajednice katkada uključene u prakse koje krše važne liberalne vrijednosti. Iako priznaju važnost i obvezu poštovanja prema manjinskim kulturama, s pravom smatraju kako takva tolerancija ne može biti bezuvjetna. Ali gdje bi, onda, trebali povući crtu?

W. Kymlicka se slaže kako je važna zadaća današnjeg društva tolerancija kulturne različitosti budući da kultura predstavlja nužan preduvjet ljudskog razvoja i napretka. Isto tako smatra kako granicu treba postaviti kada unutarnje uređenje jedne kulture postane neliberalno i opresivno. S njime se slaže i Susan Moller Okin idući još dalje u zahtjevima koje bi kulturne manjine trebale ispoštovati. Oni se, dakako, tiču fundamentalnih liberalnih vrijednosti, među kojima, za nju, najveće značenje ima rodna jednakost.

Okin s pravom, slaže se Parekh, ukazuje na propitivanje kulturnih praksi koje se pokazuju nasilnima i opresivnima i bezuvjetnog poštivanja drugih kultura. Slažem se, nastavlja Parekh, kako su neke kulturne prakse poput klitoridektomije i drugih stravičnih genitalnih sakaćenja, prisilnih i dječjih brakova, bešćutnog tretmana žrtava silovanja i represija ženskih prava generalno neprihvatljive prakse koje bi u cijelosti trebale biti zabranjene. Međutim, koliko god se u tim stvarima slažem s Okinovom kritikom, osjećam se nelagodno zbog njenih argumenata i šireg teorijskog okvira. Prvo, budući da se

⁴⁵ Parekh, B., "A Varied Moral World", U: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 69-75.

zadržava na ekstremnim kulturnim praksama, Okin upada u zamku olakog prosuđivanja drugih kultura na izdvojenim slučajevima.⁴⁶ Drugo, kad Okin odbija prakse kao što su klitoridektomija i prisilni brakovi, ona to čini jer smatra da takve prakse krše temeljene odrednice liberalizma. Liberalizam se, međutim, odnosi na set vrijednosti koje su povezane, definirane i integrirane u manje ili više koherentnu doktrinu. Budući da mogu biti interpretirane na različite načine postoje i razne struje liberalizma od kojih nijedna nije isključivo istinita niti podliježe lojalnosti svih liberala. Okin je slobodna smatrati određene vrijednosti kao fundamentalne ali je pogrešno za njih zahtijevati autoritet cijele liberalne tradicije. Čak i ako uzmemo da su neke od njih fundamentalno liberalne, one zasigurno nisu same po sebi istinite niti izvan dosega kritike. Okin mora pokazati zašto su one vrijedne prihvaćanja, posebice u odnosu na neliberale koji negiraju njihovu validnost.

Okinov pristup se također susreće s jednom drugom opasnošću. Ako se od manjinskih grupa traži da udovolje fundamentalnim liberalnim vrijednostima, onda nema razloga da se zaustavimo samo na jednakosti spolova. Od njih bi, isto tako, moglo biti zatraženo da poštuju i neke druge liberalne vrijednosti kao što su autonomija, individualizam, pravo izbora, sloboda govora i otvorena unutarinja rasprava. Iz toga se može izvući zaključak kako manjinskim kulturama treba iskazati poštovanje jedino ako postanu liberalne, što znači ekstremni oblik netolerancije i manjkovo poštovanje njihova identiteta. Postoji fina granica između uvažavanja različitosti drugih kultura i zahtjeva za udovoljavanjem određenim minimalnim vrijednostima.

Iako Okinova s pravom inzistira na jednakosti spolova, njena definicija jednakosti je preširoka da bi bila izvediva ili primijenjiva. Jedna je stvar reći kako žene zaslužuju jednako poštovanje i prava kao muškarci, a nešto sasvim drugo da bi trebale imati jednaku autonomiju, biti slobodne revidirati društvene uloge, izbjeći kontrolu pred patrijarhalnim

⁴⁶ Parekh navodi dva primjera koja najbolje ilustriraju drugačiji pogled na ekstremne kulturne prakse. Klitoridektomija koja se prakticira na djecom je nedopustiva jer uzrokuje nepopravljivu štetu bespomoćnim žrtvama na temelju dubioznih ili spornih vjerovanja. Međutim, druga strana klitoridektomije obuhvaća zrele, svjesne, zdrave i obrazovane žene za koje ona predstavlja razrgnuće sa starijim načinom života nakon što postanu majke kako bi ih podsjetila da su odsada prije i radije majke nego žene. Drugi primjer uključuje prakticiranje poligamije. Ako je dopuštena samo muškarcima onda je neprihvatljiva, no ako se ženama dozvoli pravo imanja više partnera unutar bračne zajednice onda poligamija više ne bi predstavljala kršenje rodne jednakosti niti bi narušila ijednu od centralnih liberalnih vrijednosti.

zahtjevima svoje zajednice itd. Pogled na jednakost ne podliježe univerzalnom konsenzusu i prekompleksan je za mjerenje. U nekim društvima žene su kao mlade ili neudate tretirane kao inferiorne, ali su u zrelosti tretirane s puno poštovanja uživajući superiornost i vodeći kreposne živote te prikazujući neuobičajene kvalitete. Zato ova društva prezentiraju prividni paradoks bivajući u isti tren seksistička i naklonjena prema ženama.

Tu je naravno i sljedeće pitanje o percepciji situacije iz ženskog kuta. Ako neke od njih ne dijele feminističko stajalište bilo bi pogrešno, čak i patronizirajuće reći kako su žrtve kulturno generirane lažne svijesti. To je, uistinu, uvredljivo stajalište i odriče im jednakost koju im tako žarko želimo pružiti. To ne znači ne reći da bi one mogle imati ispranu svijest, jer ponekad i imaju, nego prije izbjeci pogrešne zaključke da su oni koji ne dijele naša uvjerenja o onome što je dobro i blagonaklono obmanute žrtve indoktrinacije. To potvrđuju i primjeri iz Velike Britanije gdje je nekoliko akademski obrazovanih žena zapadno kulturne tradicije prešlo na islam ili se obratilo na neke aspekte tradicionalnog judaizma. U Francuskoj i Nizozemskoj nekoliko se muslimanskih djevojčica slobodno opredijelilo za nošenje *hijaba*, dijelom kako bi dokazale svojim konzervativnim roditeljima da se ne daju iskvariti pod utjecajem liberalne kulture a dijelom kako bi pokazale muslimanskim i drugim dječacima da nisu dostupne za određene vrste aktivnosti. U njihovom slučaju *hijab* je predstavljao visoko kompleksni autonomni čin s namjerom da održi tradiciju i izazove ju prihvaćajući kulturnu nejednakost kako bi stvorio prostor za jednakost.

Okin, poput Kymlicke i drugih liberala, uzima liberalizam kao apsolutnu istinu, samu po sebi razumljivu. Ne uspijeva u razumijevanju i poštovanju pune snage multikulturalističkog izazova i prilike koju on nudi liberalima kako bi produbili i obogatili svoje samorazumijevanje. U svom upornom zalaganju za liberalističke vrijednosti koje pokušava prilagoditi manjinskim kulturama reducira poimanje multikulturalizma na diskusiju o grupnim pravima, koja su njegov maleni i minorni dio. Nespretno nazvan multikulturalizam, ustvari, predstavlja revolt protiv liberalne hegemonije i samoispravnosti.

Iz multikulturalističke perspektive liberalni pogled na život odražava kulturno specifično djelovanje koje nije samo po sebi istinito niti racionalni ili istiniti način organiziranja ljudskog života. Za neke od liberalnih vrijednosti, prikladno redefiniranih, se

može činiti da odražavaju univerzalnu relevantnost, ali za druge ne. Multikulturalizam ispuhuje apsolutističke pretenzije liberalizma i izaziva ih da prihvate svoje zavisne kulturne i povijesne korijene. Budući da nijedna kultura ne iscrpljuje puni raspon ljudskih mogućnosti, multikulturalizam također zahtijeva od liberalizma samokritičnost i uključenost u otvoreni i nepristrani dijalog s drugim doktrinama i kulturama. Stoga, nam je potrebna multikulturalističku teoriju liberalizma koja njeguje i cijeni velike istine liberalizma imajući ujedno u vidu njegova ograničenja, teoriju koja će osigurati društveni okvir u kojem različite kulture mogu suradnički istražiti svoje razlike stvarajući tako bogatu i ugodnu životnu zajednicu.

4.4. Je li feminizam loš za multikulturalizam?⁴⁷

Multikulturalizam i feminizam, primjećuje Kukathas⁴⁸, potječu iz zajedničke zabrinutosti o ljudskoj slobodi. U onoj mjeri u kojoj su zabrinuti o jednakoj slobodi žena i muškaraca koji pripadaju različitim kulturama i religijskim tradicijama, multikulturalizam i feminizam predstavljaju također teorije jednakosti. No, iako dijele zajedničko naslijeđe i iste plemenite ciljeve, multikulturalizam i feminizam se nalaze u ozbiljnom proturječju. Iako se možda oboje slažu oko važnosti slobode i jednakosti, njihova različita pojedinačna stajališta stavljaju ih na suprotne strane. Ovo je ujedno i stajalište Susan Moller Okin koje gorljivo zastupa u svom pitanju "Je li multikulturalizam loš za žene?" i odgovara s "da". Isto tako, pitanje se vrlo lako može preformulirati u: "Je li feminizam loš za multikulturalizam?", koje bi polučilo jednako potvrđan odgovor. To nas dovodi, nastavlja Kukathas, do jednog šireg pitanja: ako su multikulturalizam i feminizam u sukobu, što bi dalje trebalo učiniti? U kojem smjeru bi trebali ići ako bismo bili prisiljeni birati između jednog i drugog? Okin, naime, navodi da u mjeri u kojoj su obje teorije i prakse nespojive tim gore za multikulturalizam. U produžetku, feministička nastojanja trebaju imati

⁴⁷ U svom odgovoru upućenom Okinovoj kritici multikulturalizam, Chandran Kukathas prilagođava Okinov naslov *Is Multiculturalism Bad for Women?* tvoreći svoj naslov *Is Feminism Bad for Multiculturalism?* kako bi ukazao da se pitanje može postaviti u oba smjera i da odgovor i na jedno i na drugo može biti "da".

⁴⁸ Kukathas, C., "Is Feminism Bad for Multiculturalism?", *Public Affairs Quarterly*, 15 (2001), str. 85-86.

prioritet. Neki od njenih kritičara pokušali su sugerirati da sukob između multikulturalizma i feminizma nije toliko dubok kolikim ga Okin prikazuje te da je moguće iznaći neko prihvatljivo rješenje za njihove različitosti. Ja tvrdim, izriče Kukathas, kako je Okinova analiza problema sukoba istinski točna. Ali problem bi trebao biti riješen u korist multikulturalizma. Naravno, problem je daleko kompliciraniji nego što se čini i možda ćemo morati sprovesti kvalifikacije, ali i nijansirano razumijevanje obje strane odnosno ideje koje će nam dati suptilniji i manje jednoznačan zaključak. Prije toga bi trebalo reći nekoliko riječi o samoj prirodi konflikta između obaju teorija i zaključcima liberalne struje feminizma.

Što se tiče samog konflikta između multikulturalizma i feminizma, on je razvidan ne samo u teoriji multikulturalizma nego i u stvarnim situacijama poput sudskih parnica s kulturnom pozadinom. Kad se pozivaju na obranu iz kulturnih razloga, suočeni s kaznenom optužnicom, osumnjičenici to najčešće čine kako bi pokušali opravdati nasilje i zlostavljanje nad ženama. U mnogim kulturnim zajednicama ženama je, za razliku od muškaraca, uskraćeno pravo na obrazovanje, izvrgnute su zlostavljanju i ponižavanju, prisiljavane na sklapanje neželjenog braka ili, pak, ostanka u njemu te izložene obredima koje ugrožavaju njihovo fizičko a kasnije i psihičko zdravlje. Feminizam je u konfliktu s multikulturalizmom utoliko što tvrdi kako kulture poput gore spomenutih ne bi smjele biti prihvaćene od strane šireg liberalnog društva.

Ovo su glavni i sažeti zaključci Okinove i sličnih kritika adresiranih na multikulturalizam. S njima se, potvrđuje Kukathas, uistinu slažem. Konflikt između njih dvoje neupitan je. Ono što je upitno je koji od njih može opstati i nadjačati ovog drugoga?

4.4.1. Argumenti u korist feminizma

U svojim radovima Okin ne posvećuje dovoljno pažnje argumentaciji zašto bi feminizam trebao imati prednost nad multikulturalizmom. Jedno je, naglašava Kukathas, upozoriti na loš utjecaj multikulturalizma i grupnih prava na položaj i prava žena u manjinskim grupama a nešto sasvim drugo pokazati da je to dovoljan razlog za odbacivanjem ili slabljenjem multikulturalizma. To naravno ne znači kako Okin nema

argumenata, nego samo da trebaju biti više iscrpni i precizni kako bi bili ozbiljnije prihvaćeni.

Okin je, iznoseći svoje argumente i stajališta, nerijetko bivala optužena za kulturni imperijalizam. To je, izgleda, postala, konstatira Kukathas, uobičajena optužba za one koji bi se upustili u prosuđivanje kultura i tradicija osim svoje vlastite, posebice kulturnih običaja i praksi koloniziranih naroda ili manjinskih kultura. Optužba za kulturni imperijalizam je, očito, uobičajena sudbina onih koji se usude kritizirati. Međutim, činjenica je da su mnoge feministice poput Okin uključujući i ne-zapadne feministice i žene općenito, izrazile zabrinutost nad sudbinom žena u vlastitim kulturama smatrajući mnoge kulturne i tradicijske prakse uvredljivima i opresivnima.

Ozbiljni je problem, zasigurno, Okinovo olako shvaćanje prevlasti feminizma nad multikulturalizmom, odnosno nedostatna argumentacija za prevlast liberalno-feminističkih vrijednosti nad svim ostalim, uključujući i one koji se tiču multikulturalizma. U njenom slučaju feminističke vrijednosti su uzete kao same po sebi istinite.

Feministički prigovor upućen mnogim kulturnim zajednicama tiče se uglavnom (p)održavanja obrazaca nejednakog tretmana i kontrole nad ženama. Žene u takvim kulturama, čak i kad nisu izložene zlostavljanju i okrutnim praksama, imaju malo prostora za manevriranje i odlučivanje o načinu na koji žele provesti život, odnosno nedovoljno slobode da žive po svojim principima. Ono što takvi feministički argumenti impliciraju je da su slobodna i mogućnost izbora temeljne liberalne vrijednosti koje multikulturalizam ne poštuje i ne priznaje. Stoga bi feminizam, koji to čini, trebao imati prednost nad multikulturalizmom. Okin, stoga, zaključuje kako je feminizam vjerniji liberalnim vrijednostima slobodne i autonomije pojedinca i jednakosti. Dok će Okin pozdraviti multikulturalizam koji učinkovito tretira sve osobe kao moralno jednake individue, ipak će zahtijevati multikulturalno društvo u kojem će kulture poštovati egzaktnije (čitaj liberalno-feminističke) standarde ženske autonomije i rodne jednakosti.

4.4.2. Argumenti u korist multikulturalizma

Iako su argumenti koje Okin (i feministice slične njoj) zastupa jaki, mislim da im se treba suprostaviti, smatra Kukathas. Mnogi kritičari Okinove teorije smatraju kako sukob između multikulturalizma i feminizma nije tako nepomirljiv niti ima tako velike razmjere kao što Okin tvrdi. Moguće rješenje bi bila suptilnija, različita teorija koja bi dala prostora za oba politička stajališta. Takvi teoretičari poput Kymlicke, Parekha i Nussbaum prihvaćaju Okinovu zabrinutost ali misle kako je moguće iznaći nekakvo rješenje za konflikt koji ona identificira. Nitko od njih, međutim, po Kukathasovu mišljenju, nije uočio fundamentalno važnu činjenicu: kad interesi žena (kako ih feministice tumače) dođu u sukob s kulturno obojanim zahtjevima samo jedno od njih dvoje može opstati. S ovom tvrdnjom Okinove Kukathas se u potpunosti slaže dodajući kako potonji zahtjevi (ili općenito multikulturalizam) trebaju imati presedan.

Prije nego se upustimo u argumente kojima Kukathas želi dokazati svoje tvrdnje, bit će potrebno nešto reći o njegovom poimanju multikulturalizma koji se uvelike razlikuje od onog koji zastupaju prije spomenuti teoretičari poput Kymlicke i Parekha.

Koncepcija multikulturalizma, koju Kukathas zagovara, počiva na određenim idejama liberalizma među kojima je najvažnija ideja tolerancije. U svijetu kulturnih različitosti i, stoga, fundamentalnih etničkih neslaganja, dobro uređeno društvo je ono u kojem su te različitosti prihvaćene i tolerirane radije nego razriješene silom u korist moćnih. U takvom društvu država ne bi upotrebljavala prisilu ili moć kako bi asimilirala stajališta koja se ne slažu s uvjerenjima većinskog društva niti bi potiskivala ljude drugačijih svjetonazora izvan svojih granica. U svijetu takvih razlika i neslaganja prihvaćanje različitosti zahtijeva ne samo toleranciju neslaganja nego i društvenu strukturu koja neće privilegirati pojedinačne grupe i tradicije. Drugim riječima, u ovom pogledu na multikulturalizam ne postoje kulturna prava. Grupe, ili religijske i kulturne tradicije, na kraju moraju preživjeti oslanjajući se na svoje snage i sredstva. Mogu preživjeti zahvaljujući pojedincima koji će biti voljni udružiti se, prihvatiti načela i pravila grupe, poštovati autoritet te ostati u grupi kao članovi ulažući svoju energiju i znanje za opstanak grupe. Ali ako ove grupe ne budu mogle zadržati lojalnost svojih članova s vremenom će

izblijediti i iščeznuti. Kulturne, religijske i druge grupe važne su samo zato što osiguravaju dobrobit pojedinaca. Iz ovoga slijedi da grupe koje ne postupaju u skladu s liberalnim načelima ne mogu tražiti niti biti nosioci posebnih grupnih prava ili zaštita u svrhu nastavka življenja po neliberalnim vrijednostima. Ali ni država ni šire društvo ne trebaju biti pozvani odlučivati po kojim pravilima takve grupe trebaju živjeti niti intervenirati kako bi osigurale pokoravanje liberalnim vrijednostima i načelima kojih se većinsko društvo pridržava.

Tri su glavna prigovora koja Okin upućuje Kukathasovom stajalištu i njegovoj koncepciji multikulturalizma:

1. Ako su kulturne grupe heterogene zajednice sačinjene od elita i masa i ako je potrebno oslabiti moć elita uskraćujući im privilegije i posebna prava, zar je rješenje ostaviti ih na miru i na taj način im osigurati moć unutar zajednice? U ovom kontekstu elite mogu predstavljati muškarci a bespomoćne mase žene.
2. Prešutno slaganje ne može poslužiti kao temelj za legitimaciju kulturnih praksi, posebno ako takvo slaganje proizlazi iz nedostatka moći ili socijalizacije u inferiorne uloge rezultirajući nedostatkom samopouzdanja i osjećaja pravičnosti.
3. Teorija obraća premalo pozornosti na ogromne opsege prisile koji egzistiraju unutar privatne sfere obiteljskog života.

Ova tri Okinova prigovora važna su jer pogađaju u srž stvari: problem društvene moći. Feministice već duže vremena upozoravaju da su žene podređene ne samo zbog deprivacije legalnih prava nego i rigidne strukture fundamentalnih društvenih institucija, poput braka i obitelji, u kojima su socijalizirane u svoje rodne uloge bez slobode i mogućnosti prakticiranja moći. Pravo pitanje koje se ovdje postavlja je: potiče li ovakav multikulturalizam toleranciju razlika u socijalnoj moći?

Moram reći, priznaje Kukathas, da je odgovor neizbježno potvrđan. Elite u grupama će obično vladati masama. Suočiti se s ovakom situacijom zasigurno predstavlja problem. Ono što njegova teorija multikulturalizma proklamira je rješenje diferencijalne moći negiranjem još jedne veće ovlasti, u ovom slučaju države, odnosno negiranje moći koja bi poduprla ili učvrstila već postojeću moć. Feministice poput Okinove, s druge strane, vjeruju kako bi veći autoritet (poput države) trebao imati moć popraviti ili totalno

ukinuti postojeću ravnotežu društvene moći. Po Kukathasovu mišljenju, takav model ne predstavlja dobar put k rješenju problema društvene moći. Naivno bi bilo vjerovati da će usmjerenje moći na višu ovlast, onu državnu, riješiti neravnotežu društvene moći unutar grupe. Ako elite mogu posjedovati moć unutar svojih grupa ili zajednica, oni će opet biti u puno boljem položaju nego slabiji članovi grupe u zadobivanju moći na višim institucionalnim razinama. Čak i ako su u provođenju moći u središtu članovi različitih elita, najčešće se događa da elite imaju više zajedničko jedne s drugima nego s masama i vjerojatnije će najprije slijediti svoje interese.

Što se tiče samog značenja prešutnog slaganja ili pristanka (eng. *acquiescence*), moguće je da je ono prije produkt socijalizacije nego odraz bilo kakve vrste neovisnosti, zaključuje Kukathas. Poteškoća s ovim pristupom nastaje kada ignoriramo preferencije pojedinaca imputirajući im nedovoljnu autonomiju a samim time im opet uskraćujemo autonomiju ili bilo kakvu vrstu prava glasa. Ako su žene obespravljenje činjenicom da je prešutni pristanak u društvenim institucijama koje njima vladaju uvjetovan, onda ne mogu biti obespravljen tretiranjem njihovih preferencija kao neautentičnih.⁴⁹

Ovo se posebno odnosi na institucije poput obitelji. Feministice s pravom naglašavaju kako su ljudska bića znatno, što se posebno odnosi na žene, oblikovana i kontrolirana upotrebom neformalne moći. Upravo zato što je suptilna i neformalna teško se nositi s njom i izbjeći njeno nasilje nad ljudskim životima.⁵⁰

Ne želim reći, brani se Kukathas, da su prava žena manje važna ili da feministice nisu u pravu kad kažu da su žene u mnogim kulturama i tradicijama ograničene i

⁴⁹ Ovdje se, kaže Kukathas, javlja prava dilema. Međutim, prijedlog koji se ovdje iznosi je da se prešutno slaganje ne uzima kao potpuni dobrovoljni pristanak ili polet za bilo čime. Dovoljno je samo navesti kako praksa ili tradicija mogu imati određeni minimalni legitimitet budući da nisu odbačeni od strane članova. To znači da ne treba biti zabrinut zbog opasnosti ili prijetnje takvog pristanka jer bi to značilo osjećati se ugroženim nečime što ima stanovitu vrijednost i značenje članovima takvih zajednica.

⁵⁰ Kukathas to objašnjava sljedećim primjerom: Prilično je lako poništiti prisilne brakove u koje su mladenke ušle nedobrovoljno, bez prava na izbor životnog partnera i nespemne, s obzirom na dob i obrazovanje, donositi takve odluke. Međutim, puno je teže djevojci koja iz poštovanja prema roditeljima udovoljava njihovim željama po pitanju udaje, iako sama ne želi brak ili roditeljski izbor partnera. Takva djevojka je u većem nezavidnom položaju od djevojke prisiljene na brak jer potonja može pobjeći, dok se za prvu čini kako je donijela ispravnu odluku.

neslobodne. Ali jačanje moći države da potakne reformu u takvim kulturama ne predstavlja rješenje problema. Vjerovanje da će država primarno zaštititi interese žena u manjinskim kulturama ne mora se pokazati točnim iz jednog razloga: uvijek postoji onaj problem da će država prije djelovati u svoju korist nego u interesu onih za koje služi.

Multikulturalizam koji ovdje zastupam, nastavlja Kukathas, trebao bi, unatoč svim svojim manama, biti podržan upravo jer predstavlja oblik decentraliziranja političke i društvene moći. Razmotriti što bi to moglo značiti predstavlja zamisliti što bi monokulturalizam mogao značiti. U društvu koje se odlikuje kulturnom raznolikošću obojanom religijskim, jezičnim i etničkim razlikama dozvoliti dominaciju samo jedne kulturne tradicije značilo bi torturu. Multikulturalizam je teorija koja sugerira da nijednoj tradiciji ne bude dopušteno nesmetano vladati, za društvo koje podržava raznolikost kulturnih tradicija od kojih svaka ima svoje mjesto. Opasnost, naime, više leži u liberalnom režimu nego u bilo kojem drugom ako liberalizam smatra da je dio njegova zadatka uključiti se u kulturnu rekonstrukciju društvu.⁵¹

Svakako da multikulturalizam ima i svoje nedostatke, što su feministice jasno dale do znanja. Ali u isto vrijeme, u društvima koja su, ustvari, kulturno diferencirana, vrši važnu provjeru drugih opasnih tendencija – najznačajnijom tendencijom, onom za moći koncentracije i širenja. U modernom društvu, uostalom, općenito je važan zbog svoje funkcije kočenje procesa socijalne transformacije ostavljajući tako ljudima prostora i vremena za prilagodbu na nove društvene promjene.

Feminizam, poput liberalizma, ima reformnu tendenciju. Naposljetku, promjene koje traži možda su važne i nužne. Multikulturalizam, s druge strane (barem kako je to

⁵¹ To je posebice vidljivo, naglašava Kukathas, iz iskustva australskih Aboridžina u proteklih pola stoljeća. U tom periodu niz dobronamjernih vlada i njihovih administracija mislili su kako će biti u najvećem interesu australskih Aboridžina ako djeca miješanog porijekla budu odvedena iz njihovih domova i predana na skrb u udomiteljske obitelji bijelaca. Mislilo se da će taj čin napokon ukloniti takvu djecu iz zajednice gdje bi ionako bila stigmatizirana zbog svog miješanog porijekla a u isto vrijeme im pružiti pogodnost obrazovanja koju inače ne bi primila u svojoj zajednici. Uostalom, tvrdilo se da njihova rasa polako izumire i da možda njihovo izumiranje i nije tako loša stvar. Ono što takva politika nije uspjela predvidjeti, a što je izvješće nazvano "ukradena generacija" (*Stolen Generation*) 1999. jasno naznačilo, je bila trauma koja se ostavila traga ne samo na aboridžinskoj djeci, nego i njihovim roditeljima čiji su potomci bili prisilno uzeti iz njihovih domova.

ovdje naznačeno), ima konzervativni pogled na takve promjene. Ali argumenti za prihvaćanje multikulturalizma su podobni. Multikulturalizam nije argument za podršku tradicijama i kulturama koje moraju biti imune na kritiku i otporne za promjenu. On je samo argument za otpor tendenciji dominantnih ideja i političke moći za postizanje veće kontrole od poželjne. Feminizam može biti loš za multikulturalizam, ali nije loš sam po sebi. Niti je multikulturalizam, sam po sebi, bezuvjetno dobro.

4.5. Zločesti multikulturalizam!

U svom odgovoru na Okinovu kritiku multukulturalizma Shiraz Dossa smatra da je ona, čini se, nezainteresirana za opće dobro svih građana te nesklona ikakvoj političkoj zajednici koja nije verzija američkog liberalizma.⁵² Okinova je primarna preokupacija, nastavlja Dossa, ojačati i proširiti "liberalna" prava žena a žene koje ima na umu su bjelkinje, srednjeg klasnog položaja, pripadnice zapadne kulture i visoko obrazovane žene čija je sloboda ugrožena glasnim i upornim povicima imigrantskih grupa koje se bore za svoja "posebna prava": grupe koje su sasvim slučajno nebjelačke, nekršćanske, koje su protivnici nesputanih individualnih prava i predani svojim komunalnim, kulturnim praksama. Za Okinovu oni predstavljaju multikulturaliste, neprijateljski nastrojene prema slobodi odnosno pravu žena na slobodan seksualni izbor i izričaj uključujući i čin preljuba (ako su udate) ili spolne odnose prije braka (ako pripadaju kulturama koje takve prakse osuđuju) bez da budu za to kažnjene ili odbačene. Multikulturalisti, kako ih ona vidi, identificirani su kao muškarci i komunalni fundamentalisti koji uvijek i svugdje ustaju protiv slobode i jednakosti žena i kao takvi predstavljaju prijetnju liberalizmu i liberalnim vrijednostima.

Okinova pretpostavka, nadalje, je da sve žene dijele isto stajalište o ženskoj jednakosti, seksualnosti i suverenosti i da je njeno liberalno stajalište neupitno točno. Njena kritika multikulturalizam determinirana je feminističkom agendom i nesnosnim predrasudama o njenim oponentima koji ne pridaju veliku važnost značenju praksi za

⁵² Dossa, S., "Bad, Bad Multiculturalism!!", *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 10 (2005), str. 641-644.

URL: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770500254191>

kulturne insajdere. Njen stil je tipičan stav zapadnih teoretičara koji imaju naviku kritiziranja svačije kulture osim svoje vlastite.

Okin, nesumnjivo, multikulturaliste razumije kao "treći svijet", vjerne sljedbenike vrijednosti i stajališta trećeg svijeta kad su u pitanju žene i spolna jednakost. Ono što Dossa posebno smeta je, kako sam kaže, neobjašnjiv i inkoherentan naslov Okinova članka "Je li multikulturalizam loš za žene?". Dossa se pita kako jedna lijevo-liberalna, progresivna teoretičarka poput Okin može uopće postaviti tako uvredljivo pitanje koje bi trebalo biti ozbiljno? Ono što je Okin nagnalo da iskaže pitanje u ovako militantnom tonu nudeći pri tome krajnje beozbuziran odgovor je njena vrsta feminističke netolerancije i ograničenja kao političke teoretičarke te nedostatno poznavanje nezapadnih kultura poput muslimanskog i arapskog svijeta.

Nekoliko mjesta u Okinovu radu se posebno ističe na koje se Dossa u nastavku osvrće. Prvo, njezino nepoznavanje i indiferentnost prema nebjelačkim kulturama i njihovim interesima bode u oči. Dossa upozorava na jedan neprikladan naziv koji Okin koristi u svom članku kad govori o magrebskim djevojkama u Francuskoj. Te djevojke, rođene u Francuskoj a podrijetlom Arapkinje islamske vjeroispovijesti nazvane su magrebskim - naziv koji označava sjeverno-afričkog Arapa/Arapkinju - stoga strankinjama, iako su rođene Francuskinje premda ne odjećom i bojom.

Drugo, liberali nikad nisu prihvatili niti mogu prihvatiti multikulturalizam kao liberali, smatra Dossa. Stoga Okin, zabunom, uzima Kymlicku kao primjer nepokolebljivog branitelja ovog manjinsko-posrednog multikulturalizma. Kymlicka, ustvari, odbacuje kulturni paritet ili političku jednakost za imigranste grupe. Po Dossovom mišljenju, Kymlicka je kao i Okin snažno predan odricanju postojanja takvim grupama što je prije moguće. Ali Kymlicka, za razliku od Okinove, ima dovoljno političkog razumijevanja i trezvenosti kako bi ublažio svoju viziju rješenja za neliberalne imigranste grupe.

Kad iznosi svoju kritiku, Okin se koristi poluistinitim glasinama, dodatno začinjenim i zakrivljenim u novinama poput New York Timesa, kako bi potaknula strah od Muslimana, Arapa i stranaca općenito i njihovih barbarskih rituala. Okin, izgleda, ne dopušta da manjinske kulture poput muslimanskih, arapskih i azijskih, mogu težiti bilo kojem cilju osim kontrolom nad ženskim tijelom i seksualnošću. Niti može zamisliti da

arapsko-muslimanske prakse (ili općenito prakse Trećeg svijeta) mogu imati uvjerljive etničke razloge i značenje.

Treće, u svom gorljivom zastupanju liberalnih vrijednosti Okin zaboravlja opravdati političku kredibilnost i dosege liberalizma kao političke teorije. Po njenim argumentima bi se lako dalo zaključiti da pretpostavlja kako je liberalizam jedina dostupna i moguća politička teorija. Čini se da za Okin politika predstavlja alat za realizaciju osobnih želja i preferencija bez brige za javnu sferu života ili manjinske kulture koje opstaju na marginama liberalnog kapitalizma. Odbacujući političku strukturu i abolirajući podjelu između javne i privatne sfere, izlaže se riziku uništenja i jedne i druge jer "javna i privatna sfera mogu preživjeti i razvijati se jedino koegzistirajući i poštujući međusobne granice"⁵³.

U svom otvorenom eseju "Ruke dalje od klitoridektomije!", izraelska teoretičarka Yael Tamir također upozorava na negativan nastup i narav liberalno-feminističkog kriticisma spram ženskog obrezivanja i drugih praksi, prenosi Dossa. Uzimajući u obzir zapadnjačke standarde ljepote i prakse⁵⁴ koje idu uz njih, teško možemo izbjeći subjektivnost od opravdanja kako bismo podržali takve prakse. Izgleda da je ono što se u drugim kulturama osuđuje u zapadnoj kulturi opravdano. Njen zaključak je, navodi Dossa, da multikulturalističkim razmjenama trebamo prići imajući u vidu svoje mane a

⁵³ Dossa, op. cit., str. 644.

⁵⁴ Tamir u svom eseju navodi primjere bolnih praksi u zapadnoj kulturi u svrhu udovoljavanja nedostižnim kriterijima ljepote i savršenstva. Ono što se obično zamjera prakticiranju klitoridektomije je bolna procedura koja se provodi na mladim djevojkama i izvodi u uvjetima koji bi mogli ostaviti nepopravljivu štetu i posljedice po djevojke. Ali rekla bih, izjavljuje Tamir, da takva praksa nije ništa manje bolna od drugih praksi u zapadnim kulturama poput piercinga, tetovaže, abnormalnog izduženja usana, ušne školjke i vrata. National Geographic prepun je fotografija žena i muškaraca koji su se podvrgnuli ozbiljnim malformacijama ne iz protesta nego kao neutralna reprezentacija drugačije načina života i koncepcije ljepote. Odbojnost prema klitoridektomiji i sličnim praksama, stoga, ne dolazi iz zabrinutosti o fizičkoj patnji. Oni koji joj se protive vjerojatno ne bi bili neprijateljski nastrojeni ako bi se provodila u steriliziranim uvjetima i pod anestezijom. Osim toga, premda zapadni standardi ljepote često ohrabruje žene podvrgavanju širokom spektru bolnih, medicinski nepotrebnih i potencijalno opasnih zahvatima poput ekstremnih dijeta, face liftinga, ubrizgavanja masnoće i ugradnje silikonskih implanata, zapadna kultura nije okarakterizirana kao opresivna jer nameće kulturne prakse koje ugrožavaju ženska fizičko i psihičko stanje [Tamir, Y., "Hands off Clitoridectomy", *Boston review* 21 (1996), URL: <http://bostonreview.net/BR21.5/tamir.html>].

multikulturalističku debatu vidjeti manje kao način razumijevanja i ispravljanja "njih" a više kao način razumijevanja i poboljšanja naše kulture. Razuman savjet, zaključuje Dossa.

5. FEMINISTICE TREĆEG SVIJETA ODGOVARAJU NA KRITIKU

5.1. Je li zapadnjački feminizam dobar za žene Trećeg svijeta?

Okinova perspektiva, smatra al-Hibri, pati od tri kobna problema: (1) stereotipskih stajališta o "Drugima"; (2) konflacije distinktivnih sistema vjerovanja; i (3) sukoba s američkim konstitucionalnim principima.⁵⁵

Njen esej o sukobu feminizma i multikulturalizma je, očigledno, pisan iz perspektive dominantno kulturnog "ja", odnosno zapadnjačkog stajališta opterećenog problemima imigranata i konfliktom spram ljudskih prava koje oni izazivaju.⁵⁶ Prva pogreška Okinove perspektive njeno je razumijevanje drugih kultura/religija iz sekundarnih izvora izvan same kulture/religije. Kao posljedicu, Okin čini jednostavne ali signifikantne činjenične pogreške u pristupu drugim sistemima vjerovanja. U svom radu navodi kako su mitovi o osnivanju tri velike monoteističke religije (Judaizma, Kršćanstava i Islama) prepuni primjera koji pokušavaju opravdati kontrolu i potlačenost žena te stereotipske karakterizacije ženske osobnosti. Kao dokaz nudi dvije priče: stvaranje Eve iz Adamova rebra i pad Adama. No, u Kur'anu nigdje ne stoji, naglašava al-Hibri, da je Eva

⁵⁵ Al-Hibri, A. Y., "Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?" u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 41.

⁵⁶ Al-Hibri kaže kako je Okinovo mišljenje uistinu neobično u svojoj otvorenosti i iskrenosti. Stoga smatra kako Okinova pozicija ima više integriteta od one koja s visine gleda na domaće ili strane imigrante smatrajući da, pod palicom zapadnog liberalizma, "takvi ljudi" trebaju biti ostavljeni na miru da žive u skladu sa svojim niskim standardima ljudskih prava.

načinjena od Adamova rebra⁵⁷. Ustvari, Kur'an jasno prenosi da je Bog stvorio muškarca i ženu od istog *nafsa* (duše i duha) i da je u Božjim očima najviše cijenjen onaj najpobožniji. Priča o izgonu Adama i Eve je, također, drugačije opisana u Kur'anu. I Adam i Eva su bili stavljeni na kušnju i oboje su pokleknuli. Stoga, priča govori o ljudskoj prilici a ne o rodu.⁵⁸ Propuštajući ove važne razlike, Okin Islamu pripisuje poziciju baziranu na biblijskim analizama što predstavlja ozbiljan oblik religijskog redukcionizma.

Druga Okinova pogreška ogleda su u prelasku s kulture na religiju kao da su međusobno razmijenjivi. Izvana se možda može činiti da jesu, no iznutra distinkcija prikazuje diferencijaciju između prihvatanja i odbacivanja mijenjanja. Kako bismo razjasnili ovaj problem iz prikladne perspektive, najprije trebamo upoznati neke od osnovnih principa Islama. Prvo, islamsko je društvo bazirano na sistemu *shure* (savjetovanja) i individualnog prava na *ijtihad* (pravno tumačenje religijskih tekstova); stoga ne postoji središnji autoritet zadužen za interpretaciju religije vjernicima. U produžetku, muškarci i žene imaju jednako pravo uključiti se u *ijtihad*, što i čine. Svakom Muslimanu i Muslimanki zagarantirana je sloboda savjesti. Drugo, prema predaji Islam pozdravlja različitost, stoga muslimanske države mogu zadržati svoje lokalne običaje inkonzistente s islamskim otkrivenjem. U skladu s ovime, mnoge se države pridržavaju lokalnih običaja i praksi koje se smatraju kontraverznima a koje su na Zapadu krivo protumačene kao islamske. Treće, islamska jurisprudencija prihvata princip da se s vremenom mnogi zakoni mijenjaju, međutim mnogi se Muslimani i dalje pridržavaju jurisprudencije iz prošlih stoljeća i civilizacija.

Istinski feministički poziv na reformu u muslimanskim zemljama ili među muslimanskim imigrantima mora poštivati njihove religijske i kulturne osjećaje, prepoznavajući u isto vrijeme svetost prvih i fleksibilnost drugih. Kako bismo kritički

⁵⁷ Autorica ne spominje izravno riječ "rebro" u eseju nego "dio". No, slijedeći kršćansku tradiciju stvaranja Adama i Eve ovdje ipak koristimo riječ "rebro" budući da je autorica htjela upozoriti na razliku između tumačenja prokreacije Adama i Eve u Bibliji i u Kur'anu.

⁵⁸ Detaljnije o ovom problemu vidi Al-Hibri, A. Y., "An Introduction to Muslim Women's Rights", u: G. Webb (ur.), *Windows of Faith*, New York, Syracuse University Press, 2000, str. 51-71.

URL: <http://karamah.org/wp-content/uploads/2011/10/An-Introduction-to-Muslim-Womens-Rights.pdf>

preispitali jurisprudenciju u svrhu poboljšanja ljudskih prava i javnog interesa svih pripadnika muslimanskog naroda moramo imati u vidu trostruku strategiju. Prvo, jasno moramo odvojiti religijske od običajnih praksi. Drugo, kritički sagledati jurisprudenciju kako bismo otkrili eventualne neprikladne kulturne elemente u njoj. I treće, osigurati modernu kontribuciju islamskoj jurisprudenciji koja će u obzir uzeti vrijeme, mjesto i javni interes Muslimana (od kojih polovicu čine žene).

Ovo nas dovodi do Okinove treće katastrofalne pogreške u argumentaciji koja se kosi se s američkim konstitucionalnim principima na koje smo tako ponosni, kao što su odvajanje crkvene i svjetovne vlasti i sloboda vjeroispovijesti. Religiozni ljudi imaju pravo na ispovijedanje svoje vjere bez obzira je li sekularne feministice odobravaju njihova uvjerenja ili ne. Taj princip je ujedno i srce naše demokracije, a njegovo kršenje bi rezultiralo opresijom kroz odricanje temeljnih ljudskih prava. Kulturne prakse, koje Okin smatra opresivnima, u različitim scenarijama predstavljaju važne vrijednosti i smisao za različite žene.⁵⁹ Ustrajući u zagovaranju sekularno feminističkih argumenata, netolerantnih spram važnih religijskih vrijednosti, sekularne feministice riskiraju zaokret prema patrijarhalnosti. Al-Hibri patrijarhat definira kao hijerarški sistem u kojem se moć i kontrola koncentriraju na samom vrhu i gdje muškarci tlače i druge muškarce a ne samo žene. Stoga smatra da se ovakav sistem treba, radi dobrobiti svijeta, što prije ukinuti. Al – Hibri se pita zar zapadnjačke feministice, koje sada toliko zdvajaju nad sudbinama žena u manjiskim zajednicama, zaboravljaju povijesnu lekciju iz kolonijalizma, imperijalizma pa i fašizma?

Padaju mi na pamet, kaže al-Hibri, dvije vrste ponašanja uvjetovanih bilo kulturom ili, pak, patrijarhalnom interpretacijom religijskih tekstova, a koja su izložena kriticismu liberalnih teoretičara. Prva vrsta ponašanja uključuje nasilje prema ženama, a druga vrsta ponašanje kao što je nošenje marama. Kao Muslimanka i žena, nastavlja al-Hibri, tvrdim da ne postoji ni kulturno ni religijski održiva isprika za nasilje nad ženama.

⁵⁹ Mnoge suvremene žene s izgrađenim karijerama prihvatile su ortodoksno Židovstvo ili Hasidizam kao način života, navodi al-Hibri. Takav način života, između ostalog, uključuje rane brakove, rodno ustaljene uloge, zasebne prostorije za žene i muškarce u vrijeme molitve pa čak i obredno pranje (*mikvah*). Stoga bi Okinovo i sličnim feministicama teško pošlo za rukom dokazati da su ove zrele iiskusne žene bile toliko zavedene i zaslijepljene kako bi prigrlile opresivni životni stil.

Ali pitam se zašto se nošenje marame, kao način iskazivanja religijske i kulturne tradicije, smatra opresivnim a nošenje kratke suknjice oslobađajućim? Pretpostavimo, u svrhu rasprave, da također smatram pokrivanje glave opresivnim činom. Trebam li ja, onda, natjerati te sestre, koje ih nose, da otkriju svoje glave? Ili urediti kako bi osigurala da takva uvjerenja ne prenose svojoj djeci? Smatram, pak, zaključuje al-Hibri, da su moje muslimanske sestre ozbiljno razmislile o nošenju marama i da to za njih ima neku vrijednost i smisao. Prisiljavajući ih da se odreknu svojih religijskih izbora je ne samo patronizirajuće nego fundamentalno ne-islamski.

Imaju li liberalne teoretičarke u Sjevernoj Americi i Zapadnoj Europi jasnu predodžbu o značenju kulturnog članstva unutar manjinske kulture u Zapadnim zemljama kao svakodnevno egzistencijalno iskustvo, a ne tek kao puku teorijsku konstrukciju, pita se Abdullahi An-Na'im.⁶⁰ Ako ohrabruju žene da odbace integritet i koheziju vlastite manjinske kulture, kako onda mogu pomoći tim ženama da održe svoj identitet i ljudsko dostojanstvo? Slažem se, nastavlja An-Na'im, s Okinovim stajalištem da gotovo sve kulture diskriminiraju žene (posebice veliki broj manjinskih kultura koji su uputili zahtjeve za grupnim pravima u Zapadnim zemljama), ali glavna razlika između njihovih stajališta ogleda se u mogućnosti ukupne strategije za zaštitu svih ljudskih prava diljem svijeta, za koje se An-Na'im osobno zalaže. Kako bi diskriminacija na osnovu spola bila iskorijenjena, naglašava An-Na'im, moramo izbjegavati pozivanje i na druge vrste diskriminacije na rasnim, religijskim ili nacijskim osnovama.

Citirajući primjere diskriminacije nad ženama i djevojkama iz različitih dijelova svijeta, Okin se ne čini zabrinutom oko rješenja tih problema u nezapadnim zemljama. Okin kaže kako preferira da manjinske kulture ili budu potaknute u smjeru učvršćenja jednakosti žena barem do one mjere u kojoj je to učinjeno u većinskoj kulturi ili da odumru. Drugim riječima, pred manjinske grupe postavljen je ultimatum: ili se promijenite kako bi postigli rodnu jednakost unutar svoje obitelji i zajednice općenito ili nestanite. Zanimljivo je, isto tako, primjetiti kako Okinova spremno prihvaća stupanj rodne

⁶⁰ An-Na'im, A., "Promise We Should All Keep in Common Cause", u: J. Cohen, M. Howard, M. C.

Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 59-64.

jednakosti dostignute unutar većinske kulture. I dok se manjinske kulture susreću s ultimatumom u dostizanju standarda postavljenih od većinske kulture, potonja ima pravo uzeti si vremena u postizanju zadovoljavajuće razine rodne jednakosti propisane normama internacionalnih ljudskih prava.

An-Na'im, naravno, ne predlaže da bi trebalo biti dopušteno prakticiranje spolne diskriminacije ili kršenje drugih ljudskih prava, ni većini ni manjini, naglašavajući da zagovornice ženskih prava trebaju nastaviti s ispitivanjem i kritiziranjem rodne diskriminacije diljem svijeta, a ne samo u zapadnim društvima. Ali misli kako bi sve kulture trebale udovoljavati određenim standardima ne samo po pitanju rodne jednakosti nego i drugih ljudskih prava. Dok je rodna jednakost ozbiljan problem u nekim manjinskim kulturama u SAD-u, rasizam i ekonomska i socijalna prava veliki su problem za većinsku dominantnu kulturu. Stoga, američki zagovornici ljudskih prava trebaju biti jednako angažirani u promicanju svih ljudskih prava koji su problematični u njihovoj situaciji. Samo tako mogu imati moralni kredibilitet potreban za promicanje "unutarnjeg dijaloga" drugdje u svijetu generirajući, na taj način, kroskulturni dijalog koji promiče univerzalne norme ljudskih prava diljem svijeta.

Individualna i grupna prava, kao što je Okin jasno naznačilo u slučaju rodne nejednakosti, mogu biti u konfliktu. To jednostavno znači da se koncept i precizan sadržaj grupnih prava moraju razjasniti u odnosu na druga prava i obveze. Međutim, konflikt postoji i unutar individualnih prava za što je dobar primjer granice slobode govora u odnosu na "govor mržnje". Dugogodišnja građanska prava, uključujući i ona visoko razvijena konstitucionalnim odredbama u zemljama poput SAD-a, konstantno iznova pregovaraju o pitanjima kao što su abortus ili afirmativna akcija. Ali nigdje u svemu tome neće biti predložena abolicija tih prava zbog problema s njihovim granicama i implementacijom.

Prije nego se upustimo u kritiziranje multikulturalizma i skeptične procjene istog, trebali bismo se najprije potruditi maksimizirati njegove prednosti i smanjiti, ako ne i eliminirati, njegove nedostatke, zaključuje An-Na'im.

5.2. Jesu li manjinske žene žrtve svoje kulture?

Prikazujući multikulturalizam i feminizam kao dvije opozicije, kaže Leti Volpp⁶¹, izlažemo se ozbiljnim i nadasve fundamentalnim logičkim pogreškama. Takav diskurs feminizma protiv multikulturalizma⁶² temelji se na određenoj postavci – da su imigrantske žene žrtve manjinske kulture. Osim toga, diskurs feminizma protiv multikulturalizma pretpostavlja da su manjinske kulture patrijarhalnije nego zapadno liberalne kulture. Budući da se reprezentacija manjinskih žena vrlo često isprepliće s onima Trećeg svijeta, prikaz manjinskih kultura u ovom diskursu često odražava pretpostavke o kulturama Trećeg svijeta. Stoga su ovdje nužno tema i nebjelački doseljenici i zajednice Trećeg svijeta.

Djelomičan razlog, naglašava Volpp, zbog kojeg se vjeruje da su kulture Trećeg svijeta ili imigrantske zajednice puno više seksističke od Zapadnih su slučajevi rodno uvjetovanog nasilja na Zapadu za koje se često smatra da su izraz ponašanja nekolicine devijanata radije nego odraz ili dio naše kulture. Za razliku od slučajeva nasilja u zemljama Trećeg svijeta ili imigrantskim zajednicama, za koje se smatra da karakteristični za kulturu ili cjelokupnu naciju. Drugim riječima, kada se želi objasniti oblike nasilje nad manjinskim ili ženama Trećeg svijeta poziva se na kulturu, dok kultura nije pozvana objasniti oblike nasilja koje pogađaju žene u Zapadnim zemljama. Specifičan slučaj obiteljskog nasilnog ubojstva zbog miraza pružit će dobar primjer za ovaj fenomen. Ubojstva zbog miraza se najčešće događaju kad je nova žena ubijena, obično na smrt spaljena, a povezana su s eskalacijom zahtjeva miraza. Takva ubojstva se smatraju svojevrsnim pokazateljem ekstremne mizoginije u Indiji. Međutim, mogli bismo povući analogije između ubojstava zbog miraza i obiteljskog nasilja, a posebice ubojstva kao oblika obiteljskog nasilja u SAD-u. Filozofkinja Uma Narayan procijenila je kako su smrti

⁶¹ U ovom odlomku predstavljen je članak Volpp, L. "Feminism versus Multiculturalism", *Columbia Law Review*, 101 (2001), str. 1181-1218. URL: <http://www.jstor.org/stable/1123774>

⁶² Volpp naglašava kako njena kritika strukture diskursa feminizma vs. multikulturalizma ne proizlazi iz perspektiviekulturnog relativizma. Radije proizlazi iz pozicije da možemo napraviti normativne odabire kao što su: ni u kojem slučaju nije ispravno vršiti nasilje nad ženama.

uzrokovane obiteljskim nasiljem u SAD-u brojčano jednako signifikantan društveni problem kao i ubojstva zbog miraza u Indiji.⁶³ Ali samo jedan od njih je kulturno označen: "Oni tamo spaljuje svoje žene" kao suprotno od: "Mi ovdje pucamo u svoje žene". Ipak, ubojstva kao oblik obiteljskog nasilja u SAD-u jednako su dio američke kulture kao što su ubojstva zbog miraza dio indijske kulture.

Rodno uvjetovano nasilje u nebjelačkim imigrantskim zajednicama i onima Trećeg svijeta prepoznaje se kao kulturno povezano, dok se to isto propušta uvidjeti na primjerima nasilja nad bjelačkim zapadnim ženama. To jednostavno proizlazi, ističe Volpp, iz generalnog propusta da ponašanje članova zapadne kulture ne smatramo kulturnim, dok takvo isto ponašanje u manjinskim imigratskim grupama etiketiramo kao kulturno.

Tvrdeći da ne možemo u isto vrijeme prigrbiti i feminističke i vrijednosti manjinske kulture, Okin navodi primjer iračke imigrantske obitelji koja su svojim maloljetnim kćerima ugovorila brakove sa starijim muškarcima. Međutim, Okin zaboravlja na jedan drugi, dobro medijski popraćen, slučaj koji se dogodio u ogranku mormonske sekte u Utahi gdje je otac prisilio svoju 16-godišnju kćer na udaju za 33-godišnjeg ujaka postavši mu tako 15. ženom. Ovaj fenomen se može uočiti i na primjeru nošenja marame. Jedna je Kanađanka, naime, odlučila prijeći na Islam i nosila je maramu godinama nakon prelaska. Na radnom mjestu mjesecima nitko nije primjećivao da nosi maramu niti pretpostavljao da to radi iz religijskih razloga. Tek kad je svojim kolegama priznala da je prešla na Islam rekli su joj da uopće nisu posumnjali na to nego su mislili da nosi maramu kao izraz modnog trenda. To je zanimljiv primjer koji pokazuje da je marama koju nosi bjelkinja modni izričaj, a ona koju nosi Muslimanka samo marama.

Konflikt, za koji se vjeruje da postoji, između multikulturalizma i feminizma, ili univerzalizma i kulturnog relativizma, ne počiva samo na pretpostavci da su manjinske

⁶³ Narayanovo istraživanje, tvrdi Volpp, bazirano je na FBI-ovoj statistici koja je pokazala brojku od 1 500 godišnje zabilježenih žrtava obiteljskog nasilja koja su završila smrću. Ta brojka pokazuje samo one slučajeve koji su zaključeni i za koje su dobivene osuđujuće presude. Statistika indijske vlade u grubo pokazuje brojku od 5 000 godišnje zabilježenih ubojstava zbog miraza uključujući sva ubojstva za koje se sumnjama da su počinjena zbog miraza i ona za koja nisu dobivene osuđujuće presude. Uzmimo u obzir i to da je indijska populacija približno četiri puta veća od one SAD-a.

kulture više seksističke od Zapadnih nego i da su takve kulture zamrznuti i statički entiteti. U tom diskursu smatra se da su manjinske grupe vođene kulturnim diktatima, a Zapadne kapacitetom razuma što dovodi do obrnute korelacije između punopravnog građanstva i kulturne vidljivosti. Oni koji imaju moć, kaže Volpp, čini se da nemaju kulture, dok oni koji je nemaju su kulturno obdareni.

"Kultura" koju Okin ima na umu sastoji se od muške artikulacije rodno-podređenih vrijednosti. Međutim, manjinske kulture obuhvaćaju i feminističke vrijednosti i principe. Na žalost, "kultura" u debati feminizam vs. multikulturalizam je često nekritičko nabacivanje samosvrhovitih tvrdnji elita grupa ili naroda, zatim tvrdnji antropologa koje su istinski relativističke te onih koji, iz feminističke perspektive, nastoje objasniti da bi manjinske žene i one Trećeg svijeta trebali smatrati više od žrtava svoje kulture.

5.2.1. Teorijske perspektive podređenosti žena u nezapadnim kulturama

Pretpostavka da su žene, tvrdi Volpp, u manjinskim kulturama više potlačene proizlazi i iz nekoliko teorijskih uporišta: povijesti kolonijalizma, prikaza feminističkih tema, ograničenja liberalizma i upotrebe binarne logike.

Volpp navodi kako je "Orientalizam, binarna jukstapozicija 'tradicionalnog' Istoka s 'modernim' Zapadom – inače teorijski pokretač kolonijalizma - zasnovan je na dijelu percepcije nezapadnih žena kao potlačenih subjekata"⁶⁴. Orientalizam je Istok povezivao s drevnim ritualima, despotizmom i barbarstvom, a Zapad s progresom, demokracijom i civilizacijom, a modernitet je izgrađen kao korektiva tradiciji. Pобољшanje statusa i prava žena zajedno s vladavinom prava, obrazovanjem i Kršćanstvom smatralo se civilizacijskim procesom, što su britanski kolonijalisti uvelike koristili kao opravdanje za kolonijalizam, po njihovu mišljenju, nazadnih i neciviliziranih naroda. Dok su, s druge strane, britanske sufražetkinje koristile sliku potlačenih sestara u Indiji kako bi se izborile za građanska prava u svojoj državi pozivajući se, u isto vrijeme, na racionalnu superiornost i nacionalni ponos kako bi naznačile razliku od koloniziranih žena. Ta slika "viktimiziranih sestara" osigurala je primjer podložnosti protiv koje su se borile i onoga što nisu željele postati:

⁶⁴ Volpp, op. cit., str. 1195.

bespomoćne, ostavljene u kući i bez ikakvih prava u javnom prostoru. Njihova borba za prava događala se u kontekstu gdje su zapadne žene, očigledno, bile nesvjesne paralela između uvjeta koje su kritizirale i onih u kojima su živjele, što uključuje nedostatak fizičke slobode i ekonomske ovisnosti o muževima.

Relativni status žena još se uvelike koristi kao procjena napretka kulture diljem zajednica. Ideja da su "druge" žene podvrgnute ekstremnom patrijarhatu razvila se u ovisnosti s vizijom zapadnih žena kao slobodnih i sekularnih koje imaju potpunu kontrolu nad svojim životima. Relativističko povezivanje razlika među ženama je također ostavština određenih inačica feminizma koje zagovaraju jedinstvenu žensku perspektivu. U diskursu feminizma protiv multikulturalizma pretpostavka je da žene mogu živjeti jedino kao žene, prije nego pripadnice drugih zajednica i da je njihov subjektivitet isključivo ovisan o rodu.

Ideja da su manjinske žene potlačene od strane svoje kulture odražava liberalne temeljne ideale. Liberalizam podrazumijeva apstraktni predmet koji je odvojen i udaljen od pojedinačnog i lokalnog. Ali postaviti granice liberalnog subjekta kao humane, civilizirane i univerzalne, znači upisati povijest drugih kao nazadnu i tradicionalnu. Kolonizirani narodi su, stoga, smatrani narodi bez povijesti koji žive u permanentnom prošlom vremenu utjelovljujući arhaični primitivizam. Oni, pozicionirani kao "drugi", i dalje snose nesrazmjerni teret razlike, tako da nebjelačke i žene Trećeg svijeta stoje na periferiji poziva za globalnim sestrinstvom.

U feminističkoj kritici multikulturalizma rod i rasa su postavljeni kao opozicionalni i stoga obostrano isključivi, nastavlja Volpp. Separacija roda i rase odražava upotrebu reduktivnog okvira koji je naširoko kritiziran. Odvajanje roda i rasa nebjelačkim ženama sugerira da bi bilo bolje kad bi njihova kultura propala ili odumrla. One će još, dakako, biti žene ali više neće imati kulturni identitet. Ovakva sugestija počiva na dvije pretpostavke. Prvo, pretpostavlja da nebjelačke žene ionako ne dobivaju ništa od svoje kulture osim potlačenosti. Drugo, prijedlog zanemaruje činjenicu da su rasa i spol međusobno nadopunjuju i nije ih moguće, tek tako, odvojiti. To se isto, očigledno, događa kad suprotstavimo feminizam multikulturalizmu i vice versa. Za svaki od njih se pretpostavlja da isključuje vrijednost drugoga. Za feminizam se smatra da ne vrednuje prava manjinskih grupa, a za multikulturalizma da ne vrednuje prava žena.

Takve binarne konstrukcije utjelovljuju logiku koja prednost daje prvom članu dijade, dok drugog podređuje. Dok prvom članu daje pozitivnu vrijednost, drugom odriče vlastito postojanje. Za otklanjanje ograničenja binarnog diskursa prvo iznova slijedi propitivanje validnosti podređenja drugog člana, a onda proces premještanja, tj. operacija lociranja podređenog člana u središte dominantnog, što eksplicitno stvara ovisnost subjekta o onom drugome.

5.2.2. Opskurnost kulture

U zastiranju strukturnih sila koje oblikuju kulturne prakse, ono što može biti izbrisano su sile koje čine kulturu. Specifične kulturne povezane su sa silama koje ženama odriču gospodarsku i političku aktivnost. Te sile uključuje globalnu nejednakost, novu artikulaciju patrijarhata u pojedinim regijama (koje su, između ostalog, rezultat nastanka religijskog fundamentalizma⁶⁵), naslijeđe kolonijalizma i rasizma⁶⁶ i tokove transnacionalnog kapitala. Naša kultura nije izgrađena u hermetički zatvorenim kutijama koje s nama putuje od kolijevke do groba. Takve strukturne sile izrazito oblikuje kulturu u kojoj živimo. To najbolje prezentira primjer povijesne prakse *sati* – žrtvovanje udovica na muževljevoj lomači. Takva praksa se smatrala i još uvijek smatra kao izraz indijske ili hinduističke religije koja opisuje izrazitu vjersku i žensku pobožnost. Europski promatrači su pisali o takvoj praksi kao o praznovjerju i barbarskom ritualom. No u objašnjenjima udovica ništa nije ukazivalo da *sati* ima religijsku osnovu. Umjesto toga, njihova objašnjenja su govorila o zabrinutosti za buduću egzistenciju i financijsku podršku, brige koje su isključivo bile materijalne i socijalne prirode.

⁶⁵ Pod fundamentalizmom Volpp misli na moderne političke pokrete u stvaranju i buđenju novog identiteta koji religiju koriste kako bi zadobili moć i proširili društvenu kontrolu.

⁶⁶ Volpp navodi primjer uloge kolonijalizma u zastiranju strukturalnih kulturnih sila na britanskom kolonijalnom zakonu koji je iskorijenio zajednice koje su ženama davale veća materijalna prava nego što su imale žene pod kolonijalnom vladavinom. U Kerali (južna Indija) britanski kolonijalni zakon abolirao je matrilinearni sustav iskorijenivši ženinu mogućnost da posjeduje distinktivna prava na imovinu kao i kontrolu nad kućanstvom mijenjajući ženske uloge u puke kanale kroz koje se održavalo potomstvo i naslijeđstvo.

Ekstremni fokus na ono što je uobičajeno konceptualizirano kao kulturno nasilje ili subordinacija zamagljuje pogled na sile izvan dosega kulture. Postoje i drugi važni problemi socijalne, političke i ekonomske prirode, iznosi Volpp, osim kulturnih koji pogađaju živote žena a ne privlače toliko pozornosti. Izgleda da samo određeni problemi bivaju pokriveni i generiraju opću zabrinutost, posebice oni koji ilustriraju bizarne i neobične kulturne prakse, koje tlače žene u manjinskim kulturama, kao što su žrtvovanje indijskih udovica, ubojstva zbog miraza, klitoridektomija, nošenje marama, žensko čedomorstvo, brakom otmicom i dr. Dok se problemi vezani uz uloge dominantnih pojedinaca, uloge zajednice ili države u oblikovanju rodne subordinacije, problemi vezani uz ekonomsku nejednakost i eksploataciju od strane transnacionalnih kompanija ili, pak, rasizam uspješno ignoriraju.

Fokusirajući se uporno na podređenost imigrantskih i žena Trećeg svijeta, naglašava Volpp, od strane njihove kulture i percipirajući ih kao bespomoćne žrtve vodi poricanju njihova djelovanja unutar patrijarhata ignorirajući činjenicu da su ove žene sposobne učiniti emancipacijske promjene u svoje ime. Binarna pretpostavka da žene na Zapadu imaju mogućnost izbora a žene Trećeg svijeta nemaju dijelom oslikava ograničenja našeg jezika u deskripciji izbora: netko je zastupnik a netko žrtva. Ova binarnost također odražava povijesne prikaze Zapada kao mjesto robusnog individualizma a Istoka kao repozitorij pasivnosti i kulture. Nadalje, to predstavlja nasljeđe feminističke politike i teorije koje žene Trećeg svijeta prezentiraju kao žrtve sputane kulturom, kao što je gore opisano, zaključuje Volpp.

Fokus na druge seksističke kulture zamagljuje pogled na nasilje "kod kuće", odnosno na nasilne prakse koje žene doživljavaju u SAD-u, pa čak i one počinjene od strane države.⁶⁷ Razvijene zemlje su, naravno, rijetko kada prikazane kao prekršitelji u raspravama o ženskim međunarodnim ljudskim pravima. Na primjer, opsesivna okupiranost islamskom rezerviranošću prema Konvenciji o uklanjanju svih oblika spolne diskriminacije zaklanja činjenicu da se američka vlada ogradila od Konvencije na isti

⁶⁷ Volpp kako je, prema anketi iz 1988., 31% američkih žena izjavilo da su u nekom periodu života bile fizički ili seksualno zlostavljane od strane muža ili partnera. Njih 30% je izjavilo kako poznaju žene koje su bile fizički zlostavljane od supruga ili partnera u posljednjih nekoliko godina. Približno polovica žena priznaju da su iskusile pokušaja silovanja ili bile silovane u jednom periodu života.

način. Obje zemlje su se uključile u brisanje rezervacija baziranih na obiteljskom pravu s načelom jednakosti – muslimanske zemlje na temelju Islamskog zakonika, a američke na temelju Ustava SAD-a. Sjedinjene Američke Države su posebno interpretirale šire ugovorne obveze koje za cilj imaju ustanoviti doktrinu usporedive vrijednosti, uvođenje plaćenog porodiljnog dopusta te promicanje punog razvoja žena i zabranu diskriminacije kao izvršne samo u mjeri u kojoj su zatražene Ustavom. Iako američke učinjene rezervacije nisu identične onima u muslimanskim zemljama, teško je ne primjetiti činjenicu da su obje zemlje odbile prepoznati i usvojiti međunarodne obligacije zbog svog domaćeg "svetog prava".

Dakle, pretjerana usredotočenost na kulturne devalvacije "drugih" žena otklanja činjenicu da seksizam postoji kako u manjinskoj tako i u većinskoj kulturi. Negativna slika o "drugim" ženama se učestalo koristi kao ogledalo napretka neke zemlje. Pri tome vršimo usporedbu među ženama, umjesto među muškarcima i ženama, kako bismo bili relevantni i referentni u debati o ljudskim pravima. Prihvaćajući tvrdnju da su njihovi životi superiorni u odnosu na živote "drugih" žena, mnoge žene propuštaju uvidjeti da su i same podređene muškarcima unutar svoje kulture.

6. ZAKLJUČAK

Pitanje rodne (ne)jednakosti unutar manjinskih kultura predstavlja zabrinjavajući problem koji je evidentan u zahtjevima kulturnih grupa za priznavanjem posebnih prava. Teoretičarke glavne struje feminizma i njihova predstavница Susan Moller Okin s pravom su ukazale na problem sukoba grupnih i rodniha prava i opasnosti koje multikulturalizma s njima donosi. Iako se većina multikulturalističkih i feminističkih teoretičara/ki slaže s tom tvrdnjom, s pravom ukazuju na propuste takve kritike multikulturalizma i grupnih prava a samim time i neopravdanog negativnog kriticizma prema multikulturalističkoj politici i manjinskim kulturnim zajednicama općenito.

Multikulturalisti Okinovoju kritici ponajviše zamjeraju usredotočavanje na ekstremne kulturne prakse na temelju kojih olako prosuđuje kulturne zajednice pridajući im opresivno, neliberalno te restriktivno značenje. Takve prakse, koje Okinova uzima za primjer, prije su primjer eskalacije pojedinačnog nasilja i opresivnosti nego odraza kulturne tradicije. Okin, naravno, pri tome zaboravlja da se u našoj zapadnoj kulturi može pronaći veliki broj primjera nasilja. Tako bi netko našu kulturu mogao okarakterizirati na temelju sve većeg broja obiteljskog nasilja, silovanja, sve većom stopom razvoda, seksualnih delikata, visokih standarda ženske ljepote itd. Osim toga, Okin pretpostavlja da su liberalne vrijednosti, za koje se toliko žustro zalaže, same po sebi istinite i univerzalne ne uviđajući njihovu interpretativnu prirodu. Na taj način se izlaže podržavanju univerzalnih liberalnih vrijednosti primijenjivim uvijek i svugdje koje, u ranijim radovima o pravima žena, smatra nedostatnima i neprikladnima za postizanje rodne jednakosti. Reducirajući poimanje multikulturalizma na raspravu o grupnim pravima, zanemaruje njegovo šire i važnije područje priznavanja različitosti.

Okinovom kritikom multikulturalizma, koja je, mogli bismo reći, namjerno ili nenamjerno proširena i na vrijednosti i običaje manjinskih kultura, našle su se uvrijeđene i feministice Trećeg svijeta. Te obrazovane žene s već izgrađenim karijerama na području društvenih i humanističkih znanosti prigovaraju Okinovoju zbog patronizirajućeg stava koji pretpostavlja imigrantske žene žrtvama svoje kulture. Slažu se kako žene u njihovim kulturama doživljavaju spolnu diskriminaciju i kako je rodna (ne)jednakost veliki problem

ali ništa manje, iako na drugačije načine, nego što je u Zapadnoj kulturi. Međutim, manjinske žene ne tišti samo problem spolne diskriminacije nego i široka lepeza drugih problema poput siromaštva, eksploatacije na radnom mjestu (najčešće od strane zapadnih transnacionalnih kompanija), nedostatka zdravstvene skrbi, rasne diskriminacije i dr. U takvim uvjetima manjinske žene imaju slično životno iskustvo kao i muškarci unutar te kulture bivajući omalovažavani i izloženi rasnim i drugim predrasudama od strane većinskog društva. Stoga je logično da će prije utočište naći u vlastitoj kulturi nego što će se poistovijetiti s bjelačkim ženama srednjeg i visokog ekonomskog sloja s kojima nemaju puno toga zajedničkog.

Zapadne feministice izgleda zaboravljaju da žene nisu određene samo i isključivo svojim ženskim nego i kulturnim i religijskim identitetom. Tražiti od njih da se odreknu jednog u korist drugog zaista je nehumano i opresivno.

7. LITERATURA

Al-Hibri, A. Y., "Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?" u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 41-46.

Al-Hibri, A. Y., "An Introduction to Muslim Women's Rights", u: G. Webb (ur.), *Windows of Faith*, New York, Syracuse University Press, 2000, str. 51-71.

URL: <http://karamah.org/wp-content/uploads/2011/10/An-Introduction-to-Muslim-Womens-Rights.pdf>

An-Na'im, A., "Promise We Should All Keep in Common Cause", u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 59-64.

Babel, K., Šehić, E. "Žensko genitalno sakaćenje-etički pogled", *Čemu*, 8 (2009), str. 233-240.

URL: <http://hrcak.srce.hr/61673>

Dossa, S., "Bad, Bad Multiculturalism!!", *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 10 (2005), str. 641-644.

URL: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770500254191>

Galston, W. A., "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105 (1995), str. 516-534.

URL: <http://www.jstor.org/stable/2382140>

Jožanc, N., prikaz knjige "Anne Philips: Multiculturalism without culture", *Suvremene teme* (1), 2009., str. 109-112.

URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=55688

Kukathas, C. "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20 (1992): 105–139.

URL: <http://www.jstor.org/stable/191781>

Kukathas, C., "Is Feminism Bad for Multiculturalism?", *Public Affairs Quarterly*, 15 (2001), str. 83-98.

URL: <http://www.jstor.org/stable/40441286>

Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Oxford, 1989.

Kymlicka, W., "Liberal Complacencies", U: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999, str. 31-34.

Margalit, A., Halbertal, M. "Liberalism and the Right to Culture," *Social Research*, 61 (1994): 529-548.

URL: <http://www.jstor.org/stable/40971713>

Mesić, M., *Multikulturalizam: društveni i teorijski izazovi*, Školska knjiga, Zagreb, 2006.

Moller Okin, S. "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, vol. 108 (1998), str. 661-684.

URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/233846>

Moller Okin, S., "Is Multiculturalism Bad for Women?" u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 7-26.

Moller Okin, S., " 'Mistresses of Their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics*, 112 (2002), str. 205-230.

URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/324645>

Olsen, L., *Made in America: Immigrant Students in Our Public Schools*, New Press, New York, 1997.

Parekh, B., "A Varied Moral World", U: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999, str. 69-75.

Raz, J., "How Perfect Should One Be? And Whose Culture Is?" u: J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (ur.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, str. 79-84.

Tamir, Y., "Hands off Clitoridectomy", *Boston review* 21 (1996).

URL: <http://bostonreview.net/BR21.5/tamir.html>

Volpp, L. "Feminism versus Multiculturalism", *Columbia Law Review*, 101 (2001), str. 1181-1218. URL: <http://www.jstor.org/stable/1123774>

Internetski izvori

URL: <http://www.radcliffe.harvard.edu/people/susan-moller-okin>
(pristupljeno 20.11.2012.)

URL: <http://news.stanford.edu/news/2005/march9/memlokin-030905.html>
(pristupljeno 21.11.2012.)